ÉTUDES TRADITIONNELLES

Rédacteur en Chef : 864
MICHEL VÂLSAN TAVELLANA

63e Année — Janvier-Février 1962 — N° 369

LE CHRIST PRÊTRE ET ROI [1]

Parmi les nombreux symboles qui ont été appliqués au Christ, et dont beaucoup se rattachent aux traditions les plus anciennes, il en est qui représentent surtout l'autorité spirituelle sous tous ses aspects, mais il en est aussi qui, dans leur usage habituel, font plus ou moins allusion au pouvoir temporel. C'est ainsi que, par exemple, on trouve fréquemment placé dans la main du Christ le « Globe du Monde », insigne de l'Empire, c'est-à-dire de la Royauté universelle. C'est que dans la personne du Christ, les deux fonctions sacerdotale et royale, auxquelles sont attachés respectivement l'autorité spirituelle et le pouvoir temporel, sont véritablement inséparables l'une de l'autre ; toutes deux lui appartiennent éminemment et par excellence, comme au principe commun dont elles procèdent l'une et l'autre dans toutes leurs manifestations.

Sans doute, il peut sembler que, d'une façon générale, la fonction sacerdotale du Christ ait été plus particulièrement mise en évidence ; cela se comprend, car le spirituel est supérieur au temporel, et le même rapport hiérarchique doit être observé entre les fonctions qui leur correspondent respectivement. La royauté n'est vraiment de « droit divin » qu'autant qu'elle reconnaît sa subordination à l'égard de l'autorité spirituelle, qui seule peut lui conférer l'investiture et la consécration lui donnant sa pleine et entière légitimité. Cependant, à un certain point

(1) [Article paru en mai-juin 1927, dans la revue *Le Christ-Roi*, à Paray-le-Monial.]

de vue, on peut aussi envisager les deux fonctions sacerdotale et royale comme étant, en quelque sorte, complémentaire l'une de l'autre, et alors, bien que la seconde, à vrai dire, ait son principe immédiat dans la première, il y a pourtant entre elles, lorsqu'on les envisage ainsi comme séparées, une sorte de parallélisme. En d'autres termes, dès lors que le prêtre, d'une façon habituelle, n'est pas roi en même temps, il faut que le prêtre et le roi tirent leurs pouvoirs d'une source commune ; la différence hiérarchique qui existe entre eux consiste en ce que le prêtre reçoit son pouvoir directement de cette source, tandis que le roi, en raison du caractère plus extérieur et proprement terrestre de sa fonction, ne peut en recevoir le sien que par l'intermédiaire du prêtre (1). Celui-ci, en effet, joue véritablement le rôle de « médiateur » entre le Ciel et la Terre ; et ce n'est pas sans motif que la plénitude du sacerdoce a reçu le nom symbolique de « pontificat », car, ainsi que le dit saint Bernard, « le Pontife, comme l'indique l'étymologie de son nom, est une sorte de pont entre Dieu et l'homme » (2). Si donc on veut remonter à l'origine première des pouvoirs du prêtre et du roi, ce n'est que dans le monde céleste qu'on peut la trouver ; cette source primordiale d'où procède toute aurorité légitime, ce Principe en lequel résident à la fois le Sacerdoce et la Royauté suprêmes, ce ne peut-être que le Verbe Divin.

Donc, le Christ manifestation du Verbe en ce monde, doit être réellement prêtre et roi tout ensemble ; mais,

(1) [Sur ce point, pour le moment, nous rappelerons cependant que selon Dante l'« autorité impériale dépend immédiatement du sommet de toute réalité, c'est-à-dire de Dieu » (*De la Monarchie*, trad. B. Landry, Livre III, ch. XIII), et l'« autorité temporelle du monarque descend sur lui de la source universelle de l'autorité sans aucun intermédiaire » (*ibid.* ch. XVI). Mais Dante ajoute, et ce sont les dernières paroles de son livre : « La *vérité de ce* (dernier) point ne doit pas être entendue dans un sens si rigoureux, que le Prince Romain ne soit en rien soumis au Pontife Romain ; car la félicité temporelle est ordonnée d'une certain façon à la félicité immortelle. César doit avoir pour Pierre le respect d'un fils aîné pour son père ; illuminé par la lumière de la grâce paternelle, il éclaire avec plus de force la surface du monde, monde dont il a reçu le gouvernement de Celui qui est le gouverneur de toutes les choses spirituelles et temporelles. » *Note de la Rédaction des Etudes Traditionnelles.*]

(2) *Tractatus de Moribus et Officio episcoporum*, III, 9.

chose qui peut sembler étrange à première vue, sa filiation humaine paraît le désigner tout d'abord pour la fonction royale et non pour la fonction sacerdotale. Il est appelé le « Lion de la tribu de Juda » ; le lion, animal solaire et royal emblème de cette tribu plus spécialement de la famille de David qui est la sienne devient ainsi son emblème personnel. Si le sacerdoce a la prééminence sur la royauté, comment se fait-il que le Christ soit issu de cette tribu royale de Juda et de cette famille de David et non de la tribu sacerdotale de Lévi et de la famille d'Aaron ? Il y a là un mystère dont saint Paul nous donne l'explication en ces termes : « Si le sacerdoce de Lévi, sous lequel le peuple a reçu la loi avait pu rendre les hommes justes et parfaits, qu'aurait-il été besoin qu'il se levât un autre prêtre qui fut appelé prêtre selon l'ordre de Melchissedec, et non pas selon l'ordre d'Aaron ? Or, le sacerdoce étant changé, il faut nécessairement que la loi soit aussi changée. En effet celui dont ces choses sont prédites est d'une autre tribu, dont nul n'a jamais servi à l'autel, puisqu'il est certain que notre Seigneur est sorti de Juda, qui est une tribu à laquelle Moïse n'a jamais attribué le sacerdoce. Et ceci paraît encore plus clairement en ce qu'il se lève un autre prêtre selon l'ordre de Melchissedec, qui n'est point établi par la loi d'une ordonnance et d'une succession charnelle, mais par la puissance de sa vie *immortelle*, ainsi que l'Ecriture le déclare par ces mots : « Tu es prêtre éternellement selon l'ordre de Melchissedec » (1).

Ainsi le Christ est prêtre, mais par droit purement spirituel ; il l'est suivant l'ordre de Melchissedec, et non selon l'ordre d'Aaron, ni par le fait de la « succession charnelle » ; en vertu de celle-ci, c'est la royauté qui lui appartient, et celà est bien conforme à la nature des choses. Mais, d'ailleurs, le sacerdoce selon l'ordre de Melchissedec *implique aussi en lui-même la royauté* ; c'est ici, précisément, que l'un et l'autre ne peuvent être séparés, puisque Melchissedec est, lui aussi, prêtre et roi à la fois, et qu'ainsi il *est réellement la figure du Principe* en lequel les deux pouvoirs sont unis, comme le sacrifice qu'il offre avec le pain et le vin est la figure même de l'Eucharistie. C'est en raison de cette double *préfiguration*

(1) *Epître aux Hébreux*, VII, 11-17.

que s'applique au Christ la parole des Psaumes : « *Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchissedec* » (1).

Rappelons le texte du passage biblique où est relaté la rencontre de Melchissedec avec Abraham : « Et Melchissedec, roi de Salem, fit apporter du pain et du vin; et il était prêtre du Dieu Très-Haut. Et il bénit Abram (1 *bis*), disant : Béni soit Abram du Dieu Très-Haut, possesseur des Cieux et de la Terre ; et béni soit le Dieu Très-Haut, qui a livré tes ennemis entre tes mains. Et Abram lui donna la dîme de tout ce qu'il avait pris » (2). Et voici en quels termes saint Paul commente ce texte : « Ce Melchissedec, roi de Salem, prêtre du Dieu Très-Haut, qui alla au devant d'Abraham lorsqu'il revenait de la défaite des rois, qui le bénit, et à qui Abraham donna la dîme de tout le butin ; qui est d'abord, selon la signification de son nom, roi de Justice (3), ensuite roi de Salem ; c'est-à-dire roi de la Paix ; qui est sans père, sans mère, sans généalogie, qui n'a ni commencement ni fin de sa vie, mais qui est fait ainsi semblable au Fils de Dieu ; ce Melchissedec demeure prêtre à perpétuité » (4).

Or Melchissedec est représenté comme supérieur à Abraham puisqu'il le bénit, et, « sans contredit, c'est l'inférieur qui est béni par le supérieur » (5) ; et de son côté, Abraham reconnaît cette supériorité, puisqu'il lui donne la dîme, ce qui est la marque de sa dépendance. Il en résulte que le sacerdoce selon l'ordre de Melchissedec est supérieur au sacerdoce selon l'ordre d'Aaron, puisque c'est d'Abraham qu'est issue la tribu de Lévi et par conséquent la famille d'Aaron.

C'est ce qu'affirme encore saint Paul : « Ici (dans le sacerdoce lévitique), ce sont les hommes mortels qui perçoivent les dîmes ; mais là c'est un homme dont il est

(1) *Psaume* CIX, 4.

(1 *bis*) C'est plus tard seulement que le nom d'*Abram* fut changé en *Abraham* (*Genèse*, XVII).

(2) *Genèse*, XIV, 18-20.

(3) C'est en effet ce que signifie littéralement *Melki-Tsedeq* en hébreu.

(4) *Epître aux Hébreux*, VII, 1-3.

(5) *Ibid.*, VII, 7.

attesté qu'il est vivant. Et Lévi lui-même qui perçoit la dîme (sur le peuple d'Israël), l'a payée, pour ainsi dire de la personne d'Abraham, puisqu'il était encore dans Abraham son aïeul lorsque Melchissedec vint au-devant de ce patriarche » (1). Et cette supériorité correspond à celle de la Nouvelle Alliance sur l'Ancienne Loi : « Autant qu'il est constant que ce sacerdoce n'a pas été établi sans serment (car, au lieu que les autres prêtres ont été établis sans serment, celui-ci l'a été avec serment, Dieu lui ayant dit : Le Seigneur a juré, et son serment demeurera immuable, que tu seras prêtre éternellement selon l'ordre de Melchissedec ; autant il est vrai que l'alliance dont Jésus est le médiateur et le garant est plus parfaite que la première » (2).

Nous avons tenu à rappeler ici ces textes essentiels, sans prétendre d'ailleurs développer toutes les significations qui y sont contenues, ce qui entraînerait bien loin, car il y a là des vérités d'un ordre très profond et qui ne se laissent pas pénétrer immédiatement, ainsi que saint Paul a soin de nous en avertir lui-même : « Nous avons à ce sujet beaucoup de choses à dire, et des choses difficiles à expliquer, parce que vous êtes devenus lents à comprendre. » (3). Que dirait-il aujourd'hui, où les choses de ce genre sont devenues entièrement étrangères à l'immense majorité des hommes, dont l'esprit s'est tourné exclusivement vers les seules réalités du monde matériel, ignorant de parti pris tout ce qui dépasse de domaine étroitement limité ?

Ce que nous avons voulu montrer surtout, c'est que l'ordre de Melchissedec est à la fois sacerdotal et royal et que par conséquent, l'application au Christ des paroles de l'Ecriture qui s'y rapportent constitue l'affirmation expresse de ce double caractère. C'est aussi que l'union des deux pouvoirs en une même personne représente un principe supérieur à l'un et l'autre des ordres où s'exerce respectivement ces deux mêmes pouvoirs considérés séparément ; et c'est pourquoi Melchissedec est vraiment par tout ce qui est dit de lui « fait semblable au Fils de

(1) *Ibid.*, VII, 8-10.

(2) *Ibid.*, VII, 20, 22.

(3) *Ibid.*, V, II.

Dieu » (1). Mais le Christ, étant lui-même le Fils de Dieu, n'est pas seulement la représentation de ce principe des deux pouvoirs ; il est ce principe même dans toute sa réalité trancendante, « par la puissance de sa vie immortelle » ; toute autorité a sa source en lui parce qu'il est le Verbe Eternel » par qui toutes choses ont été faites », comme le déclare saint Jean au début de son Evangile, et que « rien de ce qui a été fait n'a été fait sans lui ».

A ces points de vue fondamentaux, nous ajouterons seulement quelques observations complémentaires ; et, tout d'abord, il importe de remarquer que la Justice et la Paix, qui sont, comme on l'a vu, les attributs de Melchissedec, suivant la signification de son nom même et du titre qui lui est donné, sont aussi des attributs qui conviennent éminemment au Christ, qui est appelé notamment « Soleil de Justice » et « Prince de la Paix ». Il faut dire aussi que ces idées de la Justice et de la Paix ont, dans le Christianisme comme dans les traditions anciennes et spécialement dans la tradition judaïque, où elles sont fréquemment associées, un sens très différent de leur sens profane et qui nécessiterait une étude approfondie (2).

Une autre remarque, qui peut paraître singulière à ceux qui ne connaissent pas le génie de la langue hébraïque, mais qui n'est est pas moins importante, est celle-ci : Melchissedec est prêtre du Dieu Très-Haut, *El Elion ;* et *El Elion* est l'équivalent *d'Emmanuel,* ces deux noms ayant exactement le même nombre (3). Cette équivalence indique qu'il s'agit de deux désignations du même principe divin, envisagé seulement sous deux rapports différents : dans le monde céleste il est *El Elion ;* quant à sa

(1) L'union des deux pouvoirs pourrait même, en raison de leurs rapports respectifs avec les deux ordres divins et humain, être regardée en un certain sens comme préfigurant l'union des deux natures divine et humaine dans la personne du Christ.

(2) Cette différence est affirmée nettement par certains textes évangéliques, par exemple celui-ci : « Je vous laisse la paix, je vous donne ma paix ; je ne vous la donne pas comme le monde la donne » (Saint Jean, XIV, 27).

(3) En hébreux, chaque lettre de l'alphabet a une valeur numérique ; et la valeur numérique d'un nom est la somme de celles des lettres dont il est formé ; ainsi le nombre des deux noms *El Elion* et *Emmanuel* est 197.

manifestation dans le monde terrestre il est *Emmanuel* (« Dieu avec nous » ou « Dieu en nous »). Il en résulte la conséquence que voici : le sacerdoce de Melchissedec est le sacerdoce d'*El Elion ;* le sacerdoce chrétien, qui est une participation du sacerdoce même du Christ, est celui d'*Emmanuel ;* si donc *El Elion* et *Emmanuel* ne sont qu'un seul et même principe, ces deux sacerdoces aussi n'en sont qu'un et le sacerdoce chrétien, qui d'ailleurs comporte essentiellement l'offrande eucharistique sous les espèces du pain et du vin, est véritablement « selon l'ordre de Melchissedec ».

Enfin Melchissedec n'est pas le seul personnage qui, dans l'Ecriture, apparaisse avec le double caractère de prêtre et de roi ; dans le Nouveau Testament, en effet, nous retrouvons aussi l'union de ces deux fonctions dans les Rois-Mages, ce qui peut donner à penser qu'il y a un lien très direct entre ceux-ci et Melchissedec, ou, en d'autres termes, qu'il s'agit dans les deux cas de représentants d'une seule et même autorité. Or les Rois-Mages, par l'hommage qu'ils rendent au Christ et par les présents qu'ils lui offrent, reconnaissent expressément en lui la source de cette autorité dans tous les domaines où elle s'exerce : le premier lui offre l'or et le salue comme roi ; la seconde lui offre l'encens et le salue comme prêtre ; enfin le troisième lui offre la myrrhe ou le baume d'incorruptibilité (1) et le salue comme prophète ou maître spirituel par excellence, ce qui correspond directement au principe commun des deux pouvoirs sacerdotal et royal. L'hommage est ainsi rendu au Christ, dès sa naissance humaine, dans les « trois mondes » dont parlent toutes les doctrines orientales : le monde terrestre, le monde intermédiaire et le monde céleste ; et ceux qui le lui rendent ne sont autres que les dépositaires authentiques de la Tradition primordiale, les gardiens du dépôt de la Révélation faite à l'humanité dès le Paradis terrestre. Telle

(1) Les arbres à gommes ou résines incorruptibles jouent un rôle important dans le symbolisme, avec le sens de résurrection et d'immortalité ; en particulier, ils ont été pris parfois, à ce titre, comme emblèmes du Christ. Il est vrai qu'on a donné aussi à la myrrhe une autre signification, se rapportant exclusivement à l'humanité du Christ ; mais nous pensons qu'il s'agit là d'une interprétation toute moderne, dont la valeur au point de vue traditionnel est assez contestable.

est du moins la conclusion qui, pour nous, se dégage très nettement de la comparaison des témoignages concordants que l'on rencontre, à cet égard, chez tous les peuples ; et d'ailleurs, sous les formes diverses dont elle se revêtit au cours des temps, sous les voiles plus ou moins épais qui la dissimulèrent parfois aux regards de ceux qui s'en tiennent aux apparences extérieures, cette grande Tradition primordiale fut toujours en réalité l'unique vraie Religion de l'humanité tout entière. La démarche des représentants de cette Tradition, telle que l'Evangile nous la rapporte, ne devrait-elle pas, si l'on comprenait bien de quoi il s'agit, être regardée comme une des plus belles preuves de la divinité du Christ, en même temps que comme la reconnaissance décisive du Sacerdoce et de la Royauté suprêmes qui lui appartiennent véritablement « selon l'ordre de Melchissedec » ?

René GUÉNON.

LA PRASHNA UPANISHAD
et son Commentaire
par Shankarâchârya

(*suite*) (1)

MAINTENANT LA SIXIEME QUESTION

I. Alors Sukéshas Bhâradvâja demanda : Vénérable...

Sh. — On a expliqué précédemment que l'univers entier, caractérisé par la cause et l'effet est résorbé dans le suprême Impérissable au moment du sommeil profond. Par implication logique, lors de la dissolution cyclique, l'univers est pareillement résorbé dans cet Impérissable d'où il est produit, un effet ne pouvant se résorber dans autre chose que sa cause. On a aussi expliqué (III-3) que « le *prâna* naît de l'*Atmâ* » et il ressort de toutes les Upanishads que le bien suprême (dans la sphère de la dualité) résulte de la connaissance (effective) de ce qui constitue la racine de l'univers. Ensuite, on a déclaré (IV-10) que « celui-là connaît tout et ainsi devient tout ». Il reste à expliquer où cet Impérissable, cette vérité appelée *Purusha*, doit être appréhendé. Dans cette intention on introduit la présente (et dernière) question avec un récit qui souligne la difficulté de cette connaissance afin de susciter un effort tout particulier chez ceux qui aspirent à la Délivrance (2).

... Hiranyanâbha, prince de Kosala, s'étant appro-

(1) Voir *E.T.* depuis mai-juin 1961.

(2) Anandagiri : Pour montrer que l'Impérissable assume la nature de cause (de l'univers), on déclare que c'est en lui précisément qu'a lieu la dissolution (de cet univers), car la nature de cause appartient à ce en quoi l'effet se dissout. Quelle est l'utilité de pareilles considérations ? La Délivrance correspond à la connaissance du Soi et non à la connaissance de la cause (originelle), néanmoins, assimilant le Soi à cette cause (à titre de prémisse), on établit (ensuite) sa nature non duelle en le dissociant de la causalité moyennant l'inexistence de l'effet (au regard de la réalité absolue). C'est d'une telle connaissance que résulte le (véritable) bien suprême.

ché, m'a posé cette question : « Bhâradvâja, connais-tu le *Purusha* aux seize parties ? » J'ai répondu au jeune prince : « Je ne le connais pas. Si je le connaissais, pourquoi ne te le dirais-je pas ? Celui qui profère un mensonge périt avec sa racine. » En silence il monta sur son char et s'éloigna. Vénérable, (à mon tour) je te demande : Ce *Purusha*, où est-il ?

Sh. — Vénérable, un fils de râja, nommé Hiranyanâbha, natif de Kosala, de caste guerrière, s'étant approché, me fit cette question : Fils de Bharadvâja, connais-tu le *Purusha* composé de seize parties (1), le *Purusha* qui n'est autre que l'*Atmâ* et sur lequel sont surimposées par ignorance des parties au nombre de seize comme autant de membres qui le constituent ? Au jeune prince qui m'interrogeait ainsi j'ai répondu : Je ne connais pas celui dont tu me parles. Et comme, en dépit de cette assurance, il ne croyait pas possible que je l'ignore, je lui ai donné cette preuve : Si je connaissais de quelque façon le *Purusha* sur lequel tu t'enquiers, pourquoi ne te le dirais-je pas, à toi qui le cherches et possèdes éminemment les qualités d'un disciple ? Remarquant qu'il restait incrédule, j'ajoutai pour le convaincre : Celui qui profère un mensonge, se montrant différent de ce qu'il est, un tel homme se dessèche entièrement, jusque dans sa racine, en d'autres termes, il périt dans ce monde-ci et dans l'autre. Sachant cela, je ne puis, comme un insensé (qui se pose indûment en maître), dire un mensonge. Convaincu enfin, le prince rebroussa chemin, étant remonté sur son char en silence, autrement dit, avec honte. Ce récit nous apprend que la connaissance doit être transmise par celui qui sait à celui qui est qualifié pour la recevoir et qui se présente comme il convient ; il nous apprend aussi qu'on ne doit jamais dire de mensonge, quelles que soient les circonstances. Ce *Purusha* qui, tant qu'il me sera inconnu, restera planté dans mon cœur comme une épine, je te demande où il est, où le trouve-t-on ?

2. Le Sage lui répondit : Ici même, mon ami, à l'intérieur du corps, est ce *Purusha* dans lequel naissent ces seize parties.

Sh — Le Sage lui répondit : Ici même, à l'intérieur du

(1) Le terme traduit par « partie » est *kalâ*, qui désigne la seizième partie du disque lunaire et sert à évaluer la croissance et la décroissance de la Lune, de sorte que ce terme, déjà judicieusement choisi en raison de sa signification numérique, contient en même temps les idées de mobilité, de diminution et d'augmentation qui définissent tout devenir.

corps, c'est-à-dire au milieu de l'*âkâsha* du lotus du cœur (1), c'est là et non ailleurs que doit être cherché le *Purusha* en qui naissent, sont produites ces seize parties, le *prâna* et les autres. Ce *Purusha* est en réalité sans partie mais par ignorance il est conçu comme composé de parties qui sont autant de conditionnements adventices qu'éliminera la connaissance afin qu'il apparaisse (dans sa réalité) solitaire et c'est pourquoi on le décrit d'abord comme étant l'origine de ces parties (qui comprennent toute la manifestation). Comme il est impossible de parler d'une façon pratique de ce qui est à réaliser et des moyens de réalisation sans surimposer le *prâna* et les autres conditionnements sur la réalité non duelle et dépourvue de toute distinction, on surimpose (sur le Soi) ce qui, en fait, est un objet de l'ignorance : l'origine, l'existence et la destruction de parties composantes, lesquelles sont précisément toujours perçues comme naissant, subsistant et disparaissant en association avec la conscience (*chaitanya*). Cette inséparation explique l'erreur de ceux qui soutiennent que la conscience naît et meurt à chaque instant sous la forme d'un pot ou autre chose comme le beurre clarifié fond) au contact du feu. D'autres disent : quand il y a arrêt (*nirodha*) (du courant phénoménal) tout apparaît comme étant vide. D'autres encore disent : la conscience, ayant comme objet un pot, etc., naît et meurt, (propriété) impermanente d'un Soi éternel qui en est le dispensateur. Enfin les matérialistes (1 bis) pensent que la conscience est un attribut des éléments grossiers (2).

---

(1) Il importe d'insister sur le fait que la localisation du Soi dans l'*âkâsha* du cœur est une donnée méthodique, un simple support pour la méditation et la réalisation du Soi. Dans son commentaire des *Brahma-Sûtras*, Shankara explique longuement que le terme *âkâsha* désigne dans ce cas le Soi, qui contient tout et n'est contenu par rien. En perdant de vue le caractère méthodique de cette donnée, on ravale le point de vue métaphysique au niveau cosmologique en faisant du Soi un élément parmi d'autres de la manifestation, ce qui est absurde. D'autre part, si le Soi ne loge réellement dans aucune partie déterminée du corps à l'exclusion des autres, il n'en reste pas moins que les parties d'un tout organique sont plus ou moins centrales ou vitales et donc plus ou moins proches de la réalité transcendante du Soi.

(1 *bis*) Le mot « matérialiste » n'est pas traduisible littéralement en sanscrit et le mot qui lui correspond est « mondain », *lokâyatika* : qui s'en tient à la connaissance du monde sensible.

(2) Anandagiri : Puisqu'on se propose d'enseigner l'unité du Soi, quel besoin est-il, dira-t-on, de parler des *Kalâs* ou parties ? C'est ainsi précisément que cette unité est à inculquer et le commentaire en donne la raison que corrobore l'erreur des partisans du (bouddhisme) *vijnânavâda*, cette raison est le fait que tout est perçu inséparément de la conscience. Ils disent : comme le beurre clarifié au contact du feu devient liquide, ainsi, la conscience-réceptacle (*âlaya-vijnâna*), ce qui prend la forme du moi, sous l'influence des désirs, naît avec la forme d'un objet. Leur erreur vient de ce que les objets sont inséparables de la conscience,

La (pure) conscience (*chaitanya*), qui n'est susceptible ni d'augmentation ni de diminution, est l'*Âtmâ* mais elle apparaît (multiple) avec des attributs tels que le nom et la forme qui sont des conditionnements (illusoires). Cela ressort de la Révélation, quand elle dit, notamment : « Brahma est Vérité, Connaissance et Infini » (*Taittirîya Upanishad*) ; « Brahma est intelligence (*prajnânam*) » (*Aitarêya Upanishad*) ; « Brahma est Connaissance et Béatitude » (*Brihad Aranyaka Upanishad*) ; « Masse d'intelligence » (*Ibidem*). La conscience s'avère immuable par le fait qu'elle demeure identique avec des objets essentiellement changeants, lesquels sont toujours perçus en relation avec la conscience. On ne peut, en effet, soutenir (avec le réalisme naïf) qu'une chose existe (telle qu'elle est connue) sans être connue, car cela revient à prétendre qu'une couleur est vue sans qu'il y ait un œil (pour la voir) (1).

---

sinon ils ne la professeraient pas. Certains, érigeant en règle absolue, l'association de la conscience avec les objets, s'imaginent qu'il y a le vide dans le sommeil profond et autres états où la conscience n'est pas informée par la connaissance (distincte) d'un objet. Cette erreur également souligne le fait que toute chose perçue est inséparable de la conscience. Se servant de l'opinion des partisans du *nyâya* ou logique, que la conscience ne peut être le support des *Kalâs* parce qu'elle en est un effet, le commentaire réfutera les uns et les autres en disant que la conscience est unique et éternelle.

(1) Anandagiri : Les vues rapportées plus haut sont à rejeter comme contraires à la Révélation. De plus (comme on peut le constater), au moment de la connaissance, l'existence des objets n'est pas nécessaire tandis qu'au moment des objets (perçus) il ne peut pas ne pas y avoir connaissance, d'où leur différence. En réfutant ainsi l'opinion des partisans du *vijnânavâda* (pour lesquels il n'y a aucune distinction réelle entre connaissable et connaissance), en prouvant (dans le domaine empirique) la pérennité de la connaissance par sa non-caducité, le commentaire réfute également l'opinion des logiciens et de leurs émules. Voici ce qu'il entend exactement. Quand il y a connaissance d'un pot, il est possible qu'il n'y ait pas de pot (présent), d'où il suit que la connaissance des objets est (sous un certain rapport) impermanente, en revanche, quand il y a un pot la connaissance est absolument nécessaire, d'où il suit que la connaissance est (en elle-même) permanente. On objectera : quand il y a une étoffe (perçue), il n'y a pas la connaissance d'un pot (non perçu), de sorte que l'impermanence d'un objet (perçu) tel qu'une étoffe et la connaissance d'un pot (mental) se valent (la perception de l'une excluant la connaissance de l'autre). A quoi le commentaire répond en disant « essentiellement ». La connaissance est impermanente en tant que détermination d'un objet et un objet est essentiellement ce qui le définit. A l'objection que l'on ne connaît pas (au moment précis) ce qui naît et ce qui disparaît, ni ce qui se trouve au fond d'une grotte du mont Méru, il est répondu que dans l'ignorance de ces choses leur existence n'est pas prouvée et moins encore qu'elles existent telles qu'on les conçoit.

Le connaissable (*jnéya*) passe alors que la connaissance (*jnâna*) dure tant qu'il y a quelque connaissable. Si tel connaissable n'existe pas la connaissance n'en existe pas moins avec tel autre connaissable, car nul ne peut avoir un connaissable quand il n'y a pas de connaissance. Si l'on objecte que l'essence de la connaissance, comme le connaissable, est impermanente puisque dans le sommeil profond il n'y a aucune perception et partant pas de connaissance, nous disons non. La connaissance en tant qu'elle manifeste le connaissable est semblable à une lumière et, compte tenu de cette capacité de manifester le connaissable, là où il n'y a pas de connaissable susceptible d'être manifesté, on ne peut inférer l'inexistence de la conscience (*vijnâna*, selon la terminologie de l'adversaire), de même qu'il serait tout à fait illogique d'inférer l'inexistence de la lumière sur la seule base qu'il n'y a aucun objet pouvant être éclairé.

Le bouddhiste (*vainâshika*) est incapable d'imaginer que l'œil n'existe pas dans l'obscurité quand aucune couleur n'est perçue par cet œil. S'il était répondu que le bouddhiste (sans chercher plus loin) conçoit qu'il n'y a pas de connaissance quand il n'y a pas de connaissable, nous lui demandons de nous expliquer comment il conçoit l'inexistence de cette connaissance avec laquelle cette inexistence même est conçue.

S'il répondait que pour lui il n'y a pas de différence (réelle) entre connaissance et connaissable et que par conséquent l'inexistence de celui-ci implique l'inexistence de celle-là, nous lui opposons une fin de non recevoir. En effet, les bouddhistes admettent que l'inexistence connaissable est éternelle. Puisque pour eux il n'y a pas de différence entre connaissance et connaissable, cette connaissance de l'inexistence est forcément éternelle. Mais elle est aussi essentiellement connaissance et alors l'inexistence se réduit à un simple mot. Dans ces conditions, l'inexistence et la non-éternité de la connaissance ne correspondent plus à aucune réalité et nous ne perdons certainement rien dans la surimposition du mot inexistence sur une connaissance éternelle (1).

Maintenant, si (pour éviter cette impasse) on soutenait que l'inexistence, tout en étant connaissable, demeure indépendante de la connaissance, nous récusons cet argument qui,

---

(1) Comme le remarque Anandagiri, « les tenants du *vijnânavâda*, en soutenant l'éternité d'une inexistence appelée suppression (*nirodha*) (de la douleur) confèrent à la connaissance non distinguée de cette inexistence la réalité (positive) et l'éternité dans le sommeil profond ». On touche ici du doigt que la critique de Shankara porte sur un manque de rigueur métaphysique propre à des formulations qui se veulent avant tout méthodiques et dont les implications rejoignent pour finir le Védanta Adwaita. C'est pourquoi nous nous sommes abstenu d'alourdir notre texte avec des précisions sur la position théorique du *vijnânavâda*, afin de laisser à cette controverse un caractère tout à fait général avec, pour seul objet, la mise en lumière de la position védantique.

contrairement aux prémisses de l'adversaire, établit à notre avantage que l'inexistence connaissable n'entraîne pas l'inexistence de la connaissance. Et l'on ne peut soutenir sérieusement que le connaissable diffère de la connaissance tandis que celle-ci ne diffère pas de celui-là, car de cette façon on ne fait que jouer avec les mots sans poser une (véritable) distinction. C'est là, en effet, pur verbalisme, exactement comme si l'on disait que *vahni*, qui signifie feu, diffère d'*agni*, tandis qu'*agni* ne diffère par de *vahni*. Et s'il y a une différence entre la connaissance, l'inexistence du connaissable ne prouve aucunement que la connaissance (dans le sommeil profond) n'existe pa.s

Si (prenant la question sous un autre angle) on soutenait que la connaissance alors n'existe pas parce que, faute d'un connaissable, il n'y a pas de perception (*darshana*), nous répondons que cette thèse est indéfendable par quiconque admet (comme le font les bouddhistes et nous) la conscience (*jnapti*) dans le sommeil profond. En fait, les bouddhistes admettent ainsi (implicitement) dans le sommeil profond l'existence absolue (*astitvam*) de la connaissance (telle que nous la concevons). S'ils prétendent que dans cet état également (comme dans l'état de veille où d'après eux les idées sont autolumineuses) il s'agit d'une connaissance connaissable pour elle-même (donc sans différence entre l'un et l'autre terme tandis que notre doctrine pècherait par un manque de relation entre connaissance et connu), nous répondons que cette argumentation est désormais caduque, étant donné qu'une différence entre connaissance et connaissable a été établie une fois pour toutes. L'altérité (*anyatvam*) entre les deux a été prouvée (au début) avec la constatation qu'une connaissance dont l'objet particulier, connaissable distinctivement, n'existe pas d'une façon actuelle (telle la connaissance d'un pot non perçu) est indépendante de ce même connaissable (en tant que perçu). Ce point ayant été fixé, les bouddhistes ne peuvent le remettre en question comme on ressusciterait un mort (1).

---

(1) Dans cette controverse Shankara, adoptant les prémisses et la terminologie de son adversaire, utilise invariablement le mot « connaissance » (*jnâna*), ce qui estompe un peu sa position, car ce terme est équivoque sans une épithète qui en fait l'équivalent de *chaitanya*, la conscience omniprésente qui comprend en les transcendant le sujet et l'objet et correspond à l'intuition du sommeil profond envisagé en lui-même. On n'ignore sans doute pas qu'il y a du côté védantique la notion du Soi et de l'autre côté sa négation, du moins comme donnée théorique, donnée que Shankara garde en réserve comme solution du débat. Comme il énoncera celle-ci très brièvement, il est peut-être bon de tenter ici de la dégager quelque peu. Quand le Soi est nié (ou ignoré) et pour autant que le sommeil profond n'est pas interprété comme l'anéantissement momentané de toute conscience, on transporte dans cet état le connaisseur de l'état de veille sans autre changement que sa réduction à la seule détermination par l'intellect. Dès lors, comme

Quand bien même ils s'y mettraient par centaines, les bouddhistes ne peuvent faire en sorte que les choses soient autrement qu'elles sont comme c'est le cas en postulant que la connaissance est pour elle-même un objet connaissable. Il est illégitime de leur part de soutenir que pour nous qui rejetons ce postulat il en résulte un cercle vicieux, la connaissance, faute de se connaître, devant être connue par une autre connaissance, celle-ci par une autre et ainsi indéfiniment. La démarcation entre connaissance et connaissable s'impose à tous. Par rapport à un tout connaissable, il y a, distincte de ce tout, une connaissance qui, comme telle, constitue une deuxième catégorie, ce qu'admettent tous ceux qui ne sont pas bouddhistes. Cette répartition exclut une troisième catégorie qui aurait cette connaissance comme objet et par conséquent le reproche de cercle vicieux tombe de lui-même.

Si l'on prétend que l'omniscience serait forcément incomplète avec une connaissance qui ne serait pas connaissable par et pour elle-même, nous répondons que ce défaut appartient à celui qui voit les choses sous cet angle (artificiel) et par conséquent nous n'avons pas à nous en disculper. Le défaut de cercle vicieux est solidaire de l'idée que la connaissance est connaissable et pour les bouddhistes (selon leur doctrine) la connaissance doit être connue (1).

---

un intellect sans objet qui l'informe est inconcevable, il sera sa propre intellection. Toute autre activité le plongerait dans l'état de rêve et les impressions latentes qu'il recèle l'empêchent d'accéder à un autre état qui de toute façon ne serait plus le sommeil profond, pour ne rien dire de la notion du Soi que ce nouvel état peut nécessiter. Ce sont là des vues auxquelles on est amené quand, sans se référer à la notion du Soi, on a quelque raison pour penser que cet état a un aspect positif et conscient. Maintenant, la notion d'un intellect séparé, tel que le concevait Averroès, n'est pas plus recevable au sein de l'hindouisme qu'au sein du thomisme. Pour le Védanta, comme on l'a vu dans une Question précédente, l'intellect au regard du Soi fait partie intégrante du connaissable et se trouve pareillement résorbé. Si tel n'était pas le cas, on ne pourait expliquer que les êtres conditionnés, dont la conscience par définition s'identifie avec la *buddhi*, ne perçoivent pas leur entrée dans le sommeil profond, et ils en sont inconscients parce que la résorption de l'intellect est la porte de cet état en tant qu'état de sommeil. Cet état, considéré dans sa réalité, n'est pas le connaisseur de l'état de veille amputé du monde de l'état de veille. Quand ce connaisseur est complètement dépouillé de ce qui distingue ce dernier état, il ne reste pas un connaisseur individuel conditionné par la *buddhi*, ce qui constitue l'état de rêve, il reste la pure conscience qui transcende la corrélation posée par le connaisseur et le connu, intégrant tout le connaissable dans l'indistinction de la Lumière intelligible, et ainsi aucun connaissable n'y joue pour celle-ci le rôle de conditionnement.

(1) Anandagiri : L'omniscience est défectueuse quand il y a ignorance de tout ce qui est susceptible d'être connu, sinon on

Etant donné qu'une connaissance déterminée ne peut pas se connaître elle-même, un cercle vicieux est (pour le bouddhiste) inévitable. Vous dites que nous avons ce défaut en commun ? Nullement, car nous nous réclamons de l'unité (essentielle) de la connaissance (et non d'un courant d'idées autolumineuses). Nous disons qu'il y a une connaissance unique qui se tient en tous lieux, à travers tous les temps, dans tous les êtres, etc., connaissance qui, conformément à de multiples conditionnements tels que le nom et la forme, apparaît (diversifiée) comme le soleil (reflété) dans l'eau. Il n'y a donc pas (chez nous) ce défaut et tel est le sens de l'Upanishad (quand elle parle de la surimposition des parties sur *Purusha*) (1).

(*A suivre.*)

Traduit du sanscrit et annoté par René ALLAR.

---

pourrait penser qu'un être n'est pas omniscient parce qu'il ignore les cornes d'un lapin et autres fantasmagories. Aussi notre doctrine est exempte de ce défaut. En revanche, celui-ci invalide la doctrine du bouddhiste, lequel soutient que la connaissance est connaissable ; or dans ce qui précède nous avons dénoncé et prouvé l'inanité d'une connaissance qui est censée se connaître, de plus, nous ne soutenons pas que la connaissance doit être connue par une autre, et nous ne recourons pas (comme moyen de libération) à l'omniscience. Par conséquent, on est en droit de se demander comment, selon votre doctrine, vous (le bouddhiste) achèverez cette omniscience (que vous estimez nécessaire), tandis que selon notre doctrine, même inachevée, elle ne constitue pas un défaut dès lors que l'omniscience (attribut du Brahma *saguna*, Brahma comme cause de l'univers) ressortit au domaine de l'illusion.

(1) Anandagiri : N'est-ce pas justement, dira-t-on, en soutenant que la connaissance est connue que nous évitons tout cercle vicieux ? S'il faut tenir pour prouvé qu'une pensée ne peut se connaître elle-même, il reste comme seule issue qu'elle doit être connue par une autre et ainsi une régression indéfinie est inévitable. Si la connaissance n'est pas connaissable, son usage est incontrôlable et si elle est connaissable par une autre (qui n'est pas contrôlable) vous êtes encore dans un cercle vicieux. Réponse : Comme ce qui est d'essence lumineuse vérifie son propre usage et vu que nous n'admettons pas une division (essentielle) de la connaissance, nous sommes à l'abri de ce cercle vicieux. C'est dans cette perspective de l'unité (de la conscience) que nous établissons la notion de distinction. Et ainsi, la conscience omniprésente étant éternelle en raison de son unité et (absolument) réelle parce que distincte du monde, comme conséquence de sa nature de support (universel) on surimpose sur elle les parties (qui forment ce monde) en vue d'atteindre le Soi. Ce support existant grâce à l'éternité de la conscience, la présente Révélation parle (pertinemment) de cette surimposition des parties (sans compromission avec le réalisme naïf, selon lequel les choses existeraient en dehors de nos instruments de perception telles qu'elles sont connues avec ces instruments, ni avec le pur mentalisme, selon lequel il pourrait y avoir l'illusion d'un serpent là ou il n'y a rien pas même une corde).

LES OPÉRATIONS HERMÉTIQUES

(*suite*) (1)

3. - L'épreuve du vide

Selon les textes, la séparation est « une chose extrêmement difficile, c'est un travail d'Hercule », en comparaison duquel les opérations suivantes sont considérées comme un « travail de femme » et un « jeu d'enfants »; tant le lien irrationnel qui tient ensemble les éléments du « composé » humain est fort. Les auteurs exhortent donc à la persévérance, à la patience constante, à l'application infatigable; ils déconseillent de se hâter, répétant que « toute précipitation vient du diable »; ils disent de travailler sans se décourager, avec ardeur, mais sans se laisser emporter d'aucune façon, sous peine de ruiner l'Œuvre commencée (2).

Avant tout, ce qui est particulièrement difficile, c'est de briser et d'ouvrir l'Or, c'est-à-dire de vaincre la clôture de la personnalité : c'est pourquoi on dit qu'il est plus difficile de défaire l'Or, que de le faire (3); en second lieu la difficulté est de conserver malgré tout dans un tel état de dissolution, une « quintessence » de cet Or même, son principe actif, subtil et essentiel. L'Or commun se trouve et se conserve surtout en des « natures fixes » : il est très difficile de le réduire à l'état

(1) Voir *E.T.* de juillet-août et sept-oct. 1961.

(2) Cf. par exemple PERNETY, *Dict.*, 360 ; *Livre de El Habir*, CMA, III, 103 ; PARACELSE, *Thesaurus Thesaur. Alch.* cit., 86 ; *Turba Philos.* 22 ; *Dialogue de Marie et Aros*, BPC, I, 80 ; GEBER, *Summa*, 521 ; *Filet d'Ariadne*, 84 ; SENDIVOGIUS, *De Sulph.*, 157. Dans la phrase de GEBER (*Livre de la Clémence*, CMA, III, 136) : « Je vous recommande d'agir avec précaution et avec lenteur, de ne « pas vous hâter et de suivre l'exemple de la Nature » - cet « exemple » peut aussi s'interpréter comme l'attention à ces processus, dans lesquels la séparation se produit dans l'homme d'une façon naturelle (sommeil, etc. ; voir plus bas).

(3) *De Pharmaco Catholico*, XI, 8. Plus bas (XII, 23) on parle de l'Ame et de l'Esprit Cosmique renfermés dans l'Or comme un centre dans son cercle ☉, et on dit : « Les éléments magiques ouvrent « le Corps solide du Soleil, en rendant possible l'extraction de l'Ame « et du Corps éclairé ».

de « solution », sans que son principe intérieur et enseveli — son « Ame » — se perde aussi. En d'autres termes : jusqu'à ce que la conscience liée au cerveau et à l'individualité organique prédomine, on se sent une personne, un « Moi », mais on est fermé à tous les autres états de l'être profond. Qu'on brise l'Or — qu'on l'« égorge », le « broie », le « pile » ou qu'on « en fasse des lamelles », etc. (expressions équivalentes du langage chiffré) — et qu'on passe à ces états immatériels et « fluides » : alors on rencontre une condition négative pour le sens du « Moi ». Ainsi, à peine se montrent-ils, par l'expérience intérieure, comme si la terre manquait, une réaction instinctive irrésistible, survient, une forme organique de peur qui, d'un coup, fait rebondir au point de départ — au « fixe », au corps, ou « Terre » — de sorte que les portes se ferment de nouveau (3).

Il faut donc procéder patiemment, tenacement et subtilement, en apprenant la symbolique « science des balances » ou des « doses », c'est-à-dire la quantité d'activité et de passivité qu'il faut employer et équilibrer ; *limant* peu à peu le Fer (4) afin d'éviter les réactions dont nous venons de parler — mais en veillant en même temps à ce qu'il reste une « quantité » suffisante de l'élément ☉, de façon à ne pas finir en des formes de conscience réduite, qui au lieu de la réalisation hermétique, conduiraient à des états négatifs de transe, de somnambulisme, de médiumnité et de visionnarisme.

On peut ainsi pressentir ce que sont ces pérégrinations et courses dans les ténèbres, avec des terreurs et des frissons, des sueurs et des épouvantes, avant d'arriver à voir la Lumière, dont il est question dans la littérature initiatique (5); on peut pressentir ce qu'est le passage à travers les éléments, une fois atteints les confins de la mort et passé le seuil de Proserpine (6), et ce qu'est cette dissolution de la Terre en Eau, de l'Eau en Feu, du Feu en Air, donnée également dans un texte tibétain

(3) Il n'y aura sans doute pas de lecteur qui ne connaisse ces brusques soubresauts qu'on éprouve en s'endormant, tout comme si la terre venait à manquer. Il s'agit justement d'une réaction de ce genre, au début de la séparation qui se produit spontanément chaque soir dans le sommeil.

(4) Ceci laisse entrevoir de quoi il s'agit quand, dans les textes, on rencontre des « *recipe* » où entre de la « limaille de fer ». Les diverses « quantités » des substances, avec leurs doses, etc., ont trait, en principe, à la science intérieure de la combinaison des états spirituels symbolisés par les métaux ou d'autres substances.

(5) Dans STOB., *Flor.*, IV, 107 ; cf. ARISTIDE, *Eleus.*, 256.

(6) APULEE, *Métam.*, XI, 23.

comme l'expérience intervenant aussitôt après la mort (7). Il s'agit des pertes successives de l'appui solide (de la Terre, c'est-à-dire du Corps), qui marquent les phases du détachement : perdre justement la sensation de la terre, et tout d'un coup se sentir dans le vide — précipiter ou s'abîmer — se trouver comme dissous dans une mer immense ou dans une expansion vertigineuse dans l'Air (8). Et il faut que le Lion Rouge, c'est-à-dire l'irrésistible et sauvage instinct d'autoconservation du Moi animal, soit « épuisé jusqu'à l'extrême faiblesse », afin que de semblables épreuves soient surmontées, et que le processus de « mortification » et de « séparation » puisse être mené jusqu'au bout (9).

Tout cela, pourra faire comprendre beaucoup de symboles et d'allégories alchimiques se rapportant à cet ordre d'expériences : les oiseaux ailés qui transportent avec eux d'autres oiseaux qui n'ont pas d'ailes et qui font tout pour ne pas « perdre pied »; les mers, au milieu desquelles on est transporté; les courants qu'on est contraint d'affronter; les chutes, les ravissements aériens, etc. Il reste à la sagacité du lecteur, quand il rencontrera tout cela dans les textes, à le transposer *sub specie interioritatis* et à comprendre.

4. - Le vol du Dragon

Outre la difficulté d'« ouvrir » en conservant la conscience et en arrêtant les réactions qui ramèneraient au corps animal, il y a celle de ne pas laisser l'expérience même prendre le dessus, d'arriver à le dominer en faisant usage de cette « graine »

(7) *Bardo Tödol*, trad. par le lâma K.D. Samdup, Londres, 1927, p. 23.

(8) Cf. R. STEINER, *Das Initiaten-Bewusstein*, Dornach, 1927, pp. 64-69, 114-118, etc. (avec toute réserve pour ce qui est des théories « anthroposophiques » de l'auteur). Un mystérieux correspondant d'Agrippa donne cette instruction au sujet d'un néophyte qui aurait voulu « lui aussi explorer son abîme » : « Lance-le donc dans l'espace « pour l'éprouver et, porté sur les ailes de Mercure, vole des régions « de l'Auster à celles de l'Aquilon » (cit. dans l'introd. à la trad. ital. de A. REGHINI du *De Occ. Phil.*, v. I, p. XXVI).

(9) PHILALETE (*Introitus*, XXV) parle du régime « visant à dé« pouiller le Roi de ses vêtements dorés [il s'agit de l'Or vulgaire] et « à lasser le Lion par une lutte telle, qu'il soit réduit à l'extrême fai« blesse... Alors apparaît le régime de Saturne... Il n'y a plus de « symptômes de vie dans le composé. Ce triste spectacle et cette image « de la mort sont d'autant plus agréables à l'Artiste. »

ou « esprit subtil » de l'Or, qu'on doit avoir su extraire ou conserver. En effet, c'est comme l'ouverture d'une digue (1). Avec la séparation, la force qui, comme Mercure ou vie fixée et enfermée dans le corps, était en état d'esclavage et d'arrêt, devient livre. Mais ceci intervient comme une expérience nécessaire, et il s'agit de voir jusqu'à quel point la conscience sait résister au changement inattendu d'état et se transformer activement, pour garder sa continuité et réaliser cet état précisément comme une libération. Celui qui, ayant toujours vécu dans une ambiance ténébreuse, serait placé tout à coup au milieu d'une lumière éblouissante, pourrait en être aveuglé : de même, la puissance entière et libre de la vie, pourrait devenir fatale à celui qui ne connaît qu'une vie mêlée à la mort et au sommeil.

C'est à cause de ce danger que les alchimistes recommandent de faire bien attention à ce que le « subtil » ne s'enfuit pas de son « vase », se résolvant en Air (2). Bernard de Trévise l'indique en termes clairs : « Cette Fontaine a un pouvoir redou- « table... Elle est d'une nature si terrible que, si elle était « enflammée et furieuse, elle pénétrerait tout. Et si son eau « s'échappait, nous serions perdus » (3). Il faut posséder la dignité de ce « Roi du Pays » auquel seul, selon le même auteur, est réservée la Fontaine, et qui, dans le cas positif, par elle est rendu tel que « personne ne saurait plus le vaincre ». Ainsi le jeu déjà dificile de fermer les yeux et de se laisser tomber sans crainte, se complique d'une autre attitude nécessaire et subtile : il faut *tuer* en même temps que se faire tuer, il faut « fixer » ce qui transporte.

Flamel, en commentant la huitième de ses figures hiéroglyphiques, où l'on voit un Homme rouge, le pied posé sur un Lion ailé qui veut le transporter et le ravir, dit qu'il s'agit du « Lion qui dévore toute nature métallique [toute nature individuée] et la réduit à sa propre et véritable substance [non individuée, à l'état libre] », et qui peut transporter glorieusement l'Homme rouge hors des eaux d'Egypte — c'est-à-

(1) Idéographiquement, c'est la Terre 🜃 qui se dissout et se libère de l'arrêt —, ainsi on a les Eaux, ▽.

(2) Cf. CAG, II, 151 : « Il faut à l'opérateur un intellect *subtil* « *afin qu'il reconnaisse l'Esprit sorti du Corps*, en fasse usage, et, en « surveillant celui qui le garde, atteigne son but : c'est-à-dire *que le* « *Corps etant détruit, l'Esprit ne soit pas détruit aussi en même* « *temps*. Il n'est pas détruit, mais a pénétré dans la profondeur du « métal, quand l'opérateur a achevé son travail. »

(3) B. DE TREVISE, *Phil. nat. Mét.*, 388-89.

dire des eaux de la corruption et de l'oubli (4). Il s'agit d'éveiller la force et de ne pas se laisser désarçonner par elle. La figuration caractéristique d'une telle habileté est dramatisée dans le mythe de Mithra qui saisit le taureau par les cornes, et bien que celui-ci se lance dans une course effrenée, Mithra ne lâche pas prise, jusqu'à ce que le Taureau, épuisé, cède, et se laisse reconduire à la « caverne » (les textes alchimiques parlent très souvent de la *Caverne* de Mercure), où Mithra le tue. Puis vient le symbolique jaillissement des végétations, par le sang, tombé dans la Terre, de l'animal tué. Avec un symbolisme plus compliqué, Basile Valentin ne dit pas autre chose : « Celui qui est curieux de savoir ce qu'est le « Tout-en-tout » [indiqué comme but de l'Art], doit donner à la Terre de grandes « ailes [équivalence au vol du Dragon, à la course du Tau- « reau, à l'éveil du Serpent, etc.], la presser tellement qu'elle « s'élève et vole au-delà de tous les monts, jusqu'au firmament : « et alors, il doit lui couper les ailes à force de Feu, si bien « qu'elle tombe dans la Mer Rouge [Feu et Mer Rouge, sont « des symboles de l'intervention du principe affirmatif] et s'y « noie » (5).

Or, à travers leur destruction réciproque (le fait de tuer et d'être tué), les deux natures se transforment l'une dans l'autre, jusqu'à se fondre complètement. C'est pourquoi on parle souvent de *réunion* et de *séparation*, comme de deux synonymes (6). Nous sommes déjà à une première phase de la formation de l'Androgyne hermétique, composé de Soufre et de Mercure. Les « deux ennemis » s'embrassent. Les deux serpents du Caducée s'entrelacent — le masculin avec le féminin — autour de la baguette d'Hermès. Dans l'Eau divine, ou Mercure des Sages,

(4) FLAMEL, *Fig. Hiér.* cit., 259. Les Eaux d'Egypte sont aussi mises en rapport avec « les pensées habituelles des mortels ».

(5) B. VALENTIN, *Douze clefs* cit., 21. PELAGE (CAG. II, 260) dit que « la dissolution dans l'Eau divine s'appelle iose », parce que le ios — venin, force active, virus — y réside en puissance, et puis passe à l'acte (éveil et vol du Dragon).

(6) L'action du Dragon ailé qui transporte avec lui celui qui n'a pas d'ailes, et celui-ci qui à son tour reconduit l'autre sur la Terre, c'est le *mariage* (PERNETY, *Dict.*, 219). LULLE dit que le « noir » est fait de Soleil et de Lune : il indique une union si intime des deux, qu'à l'avenir ils ne pourront plus être séparés. A propos du Dragon et de son vol, on peut noter qu'il constitue un symbole très employé dans l'ésotérisme extrême-oriental. Et il y a ensuite de singulières concordances entre l'allégorie du Taureau mithriaque et celle de tableaux assez connus du bouddhisme ésotérique Zen (cf. EVOLA, *Doctrine de l'Eveil*, cit.).

s'annonce l'*état d'unité,* qui est la véritable « Matière première », d'où l'on peut avoir tous les Eléments et tous les Régimes du Grand Œuvre. Mais le travail est dur : « Il faut « comprendre que nous avons un travail terrible, en voulant « réduire à une essence commune — c'est-à-dire à épouser — « les Natures [l'actif et le passif, l'individuel et l'universel] » (7).

Le « noir » étant développé jusqu'au bout, l'immobilité étant complète, le tout apparaissant privé de vie et de son, comme dans le chaos primordial et dans le « Tartare » — la Terre est connue. Mais voilà que dans ce désert de mort et de ténèbres, s'annonce une lueur : c'est le commencement du second Régime, celui de Jupiter qui détrône le noir Saturne et qui prélude à la blancheur de la Lune. La Lumière de la Nature — *lux naturae* — surgit. L'Eau de mort prend la forme d'Eau de résurrection. Le Corps dissous, l'obscurité dissipée que, selon le texte déjà cité du Cosmopolite, il représente pour l'œil humain, les « pores » ouverts, la Nature commence à opérer et l'Esprit à se manifester dans le corps métallique « congelé » (8).

C'est l'« Œuvre du Blanc », l'*albedo*.

(*A suivre.*)

J. Evola.

(7) ZOSIME, texte en CAG, II, 217.

(8) Expressions du COSMOPOLITE, *Nov. Lum. Chim.*, cit., X, 50.

UNE INSTRUCTION
SUR LES
RITES FONDAMENTAUX DE L'ISLAM

(Kitâbu-l-I'lâm fî-mâ buniya alay-hi-l-Islâm)

du Cheikh al-Akbar Muhyu-d-dîn ibn Arabî

NOTICE INTRODUCTIVE

L'opuscule du Cheikh al-Akbar portant ce titre se présente comme une suite d'enseignements concis, concernant les aspects ésotériques de quatre obligations fondamentales de l'Islâm : la *Çalât* ou Prière rituelle, la *Zakât* ou Aumône légale, le *Çawm* ou Jeûne, et le *Hajj* ou Pèlerinage. Ce sont, des cinq qui constituent ce qu'on appelle les Fondements de la Foi (*Qawâidû-l-îmân*) ou encore des Piliers de l'Islam (*Arkânu-l-Isâm*), celles qui comportent une forme caractérisée d'activité rituelle ou de régime sacré, et qui ne consistent pas en un pur acte de conscience ou une simple prestation de forme verbale. Reste ainsi en dehors de cet examen la 1re obligation fondamentale de l'Islam qui est la *Chahâdah* ou Attestation de la divinité unique d'Allah, à laquelle est rattachée aussi l'Attestation de la qualité d'Envoyé divin de Mohammad (ce qui fait qu'il y a plus exactement Deux Attestations, *ach-Chahâdatân* dans une seule profession de foi liminaire) (1).

(1) Ces Attestations, outre leur rôle dans l'acte d'entrée en Islam, interviennent constamment dans les formules récitées pendant les autres rites : ainsi lors de la purification rituelle préalable à la Prière, dans les appels à la Prière, dans la Prière elle-même (le *Tachahhud*), dans les formules consécratives du Jeûne, dans le Pèlerinage, etc. pour ne pas parler des récitations spéciales de caractère incantatoire (les *awrâd*, les *adhkâr*, etc.). Notre auteur en a traité, d'une manière ou d'une autre, de nombreuses fois, soit dans des œuvres de caractère général comme les *Futûhât* soit dans des écrits d'un caractère plus spécial.

De ce texte on ne connaît actuellement, sur le plan public tout au moins, que le seul manuscrit de Berlin inscrit par Ahlwardt sous le n° 2943 : We II, 1632, folios 81a-82-a. Ceci dit dans la mesure où l'on peut s'orienter en cette matière d'après les seuls titres catalogués des œuvres de cet auteur, car en pratique il arrive fréquemment qu'un même écrit soit intitulé par les copistes ou les bibliothécaires de façons différentes.

L'écrit semble avoir été rédigé de façon occasionnelle, en quelque circonstance passagère, par exemple lors du contact avec un milieu de *foqarâ ;* il consiste en des notations rapides et sommaires faites, ainsi que l'indique le texte même, sur un *defter* (grand cahier) qu'on a dû présenter à l'auteur. La rédaction est visiblement improvisée et sans une égale insistance dans tous les paragraphes : le dernier par exemple, celui du Pèlerinage, s'occupe surtout de la notion de « possibilité pratique » (*istitâah*) qui conditionne l'incidence de l'obligation légale pour le musulman, et, pour ce qui est des rites constitutifs, il ne porte que l'énoncé d'une distinction à faire entre le pèlerinage selon les modalités extérieures et celui selon les modalités intérieures.

Les vues spirituelles qu'exprime ici le Cheikh al-Akbar au sujet des rites de l'Islam commun, il les rapporte formellement à ce qu'il appelle la « Doctrine de Pauvreté » (*al-Madhhabu-l-Faqri*) ; on notera en la circonstance qu'il est fait ainsi état dans l'ordre normatif d'une Pauvreté naturelle instituée par l'Acte existenciateur. Il est question aussi d'une Science propre à la Pauvreté (*al-Ilmu-l-Faqrî*). Il s'agit en tout cela d'une expression sommaire, en termes mohammadiens, d'une métaphysique du Détachement total et du Dénuement absolu dans tout l'ordre de la réalité.

Pour des raisons de convenance ésotérique, cet enseignement est souvent formulé en termes indirects ou ambigus, quelquefois énigmatiques ; le style use couramment des nuances de l'*ichârah* (« signe fait de loin »), de l'*îmâ* (« signe des yeux ») et du *talwîh* (« miroitement fugitif »).

Un intérêt particulier de ce document réside dans le fait qu'il laisse entrevoir assez bien, par l'exemple de quelques éléments retenus plus spécialement, comment les rites et les autres institutions de la loi commune peuvent être interprétés et pratiqués dans une perspective proprement initiatique et contemplative Mais cela permet aussi de se rendre compte d'une façon plus sensible de la Science spirituelle dont procèdent les institutions sacrées, et par conséquent de la Sagesse « non-humaine » sur laquelle repose tout l'ordre traditionnel. Les rites exotériques et les règles de vie traditionnelle établis par la Loi générale ne sont d'ailleurs pas des prescriptions « bonnes pour les exotéristes », mais des institutions spirituelles complètes, qui dans leurs aspects intérieurs sont de véritables mystères initiatiques ; à ces institutions tous les membres de la communauté, aussi bien les « gens de l'intérieur » (*ahlu-l-bâtin*), les ésotéristes, que les « gens de l'extérieur » (*ahlu-zh-zhâhir*), les exotéristes, sont également soumis, étant bien entendu que, le profit final variera indéfiniment avec les cas

et les états individuels. Le Cheikh al-Akbar explique ailleurs (*Futûhât*, ch. 62-63) que la *Charî'ah*, la Voie apparente ou la Loi générale est une *Haqîqah*, Réalité fondamentale, d'entre les *haqâïq* (réalités fondamentales). Il dit aussi : « Il n'y a pas de *haqîqah* qui s'oppose à une *charî'ah*, car la *Charî'ah* est une des *haqâ'iq*, et les *haqâiq* sont analogues et semblables... Les hommes, voyant que tous agissent selon la *Charî'ah*, aussi bien l'élite que le commun, et que la *Haqîqah* n'est connue que par l'élite, ont distingué entre l'une et l'autre, en considérant *Charî'ah* ce qui est apparent des statuts de la *Haqîqah*, et *Haqîqah* ce qui en est intérieur, du fait que le Législateur, qui est Dieu-Vérité (*al-Haqq*) s'est appelé Lui-Même des noms de l'Apparent (*azh-Zhâhir*) et le Caché (*al-Bâtin*), et ces deux noms lui appartiennent « réellement » (*haqîqaten*). La *Haqîqah* est l'apparition de la qualité (*çifah*) de ce qui est « dieu » (*haqq*) sous le voile d'une qualité de « serviteur » (*abd*). Mais quand le voile de l'ignorance est enlevé de l'œil de l'intuition intellectuelle(*baçîrah*) l'homme voit que la qualité du serviteur est identique à la Qualité de Dieu, ceci selon la doctrine la plus répandue, car selon nous personnellement la qualité du serviteur est identique à Dieu même non pas à une qualité de Dieu ; par conséquant l'Apparent est créature (*khalq*) et l'Intérieur est dieu (*haqq*) ».

D'autres ouvrages de notre Maître développent amplement la perspective doctrinale et technique de ce petit écrit. Nous ne mentionnerons qu'à titre simplement indicatif les *Futûhât* où les chapitres 67-72 (les quatre derniers représentant chacun un véritable volume) traitent des Cinq Piliers de l'Islam, aussi bien du point de vue ésotérique qu'exotérique.

Il nous semble d'ailleurs opportun d'emprunter au corpus doctrinal dont nous parlons, un passage qui concerne l'ensemble des Cinq Fondements et qui pourra servir ici d'élément introductif en matière :

« La Prière (*aç-Çalât*) est venue au deuxième rang parmi les fondements de la Foi sur lesquels fut édifié l'Islam, dans l'énumération que, selon le texte du hadith sûr, l'Envoyé d'Allah — qu'Allah épanche Sa grâce sur lui — fit en disant : « L'Islam a été édifié sur cinq (institutions) : l'Attestation qu'il n'y a de dieu (*ilâh*) que Dieu (*Allâh*), et l'accomplissement de la Prière, et l'acquittement de l'Impôt purificateur, et le Jeûne du Ramadan et le Pèlerinage. » L'envoyé d'Allah instruisit en outre les Compagnons que, dans cette énumération, il observait un certain ordre de succession, car la conjonction « et » (reliant les cinq choses énumérées) laisserait une certaine indécision à cet égard ; il précisa à ce sujet son intention lorsque, l'un des Compagnons voulant recenser le hadith dans les termes inversés « et le Pèlerinage et le Jeûne du Ramadan », il ne l'admit pas, mais rétablit : « et le Jeûne du Ramadan et le Pèlerinage ». Ainsi il nous a fait savoir qu'il avait en vue un ordre de succession, et il nous a averti par la même occasion de ne rapporter de sa part que sa propre forme d'expression, ceci dit parce qu'il y a des docteurs qui pensent que la trans-

mission des paroles du Prophète peut être faite (valablement) selon le sens (seul).

« La *Çalât*, qui vient ainsi en deuxième position parmi les Fondements, est éthymologiquement apparentée au terme *muçalli*, qui (tout en désignant d'un côté le « priant ») en matière hippique désigne le cheval qui dans une course suit de près le *sâbiq* (le « précédent », le premier). Or le *sâbiq* parmi les Fondements de la Foi est l'Attestation (*ach-Chahâdah*), et d'autre part la *muçallâ* (« lieu de prière », « chose priée ») est un synonyme de la *Çalât*.

« Quant à l'Impôt purificateur (*az-Zakât*), celui-ci a été placé immédiatement après la Prière, car la *Zakât* est « purification », et par cela elle a un rapport avec la Prière. En effet Allah n'accepte pas la Prière sans l'état de pureté rituelle, et l'Impôt aumônier est de son côté un moyen de purifier les biens possédés. Le même terme *zakât* dans le sens de « purification » est employé par Allah quand Il parle de l'âme en disant : « Est prospère celui qui la purifie (*zakkâ-hâ*) (cor 91,9), et cette purification est obtenue par la pratique des commandements divins. La Prière a comme condition préalable la propreté des habits, du corps et de l'endroit où se fait la prière, quoi qu'il en soit de l'état de ce lieu.

« Quant au Jeûne (*aç-Çawm*) il a été placé après l'Impôt purificateur en raison de l'aumône instituée à la fin du Jeûne du Ramadan et appelée *zakâtu-l-Fitr* = « aumône de purification pour la Rupture du Jeûne ».

« Et c'est en dernière position que viendra ainsi le Pèlerinage (*al-Hajj*). » (*Futûhât*, ch. 69.)

*
* *

UNE INSTRUCTION SUR LES FONDEMENTS DE L'ISLAM

Au nom d'Allah le Tout-Miséricordieux,
le Très-Miséricordieux !

1 1. *ENSEIGNEMENT* (1) *SUR L'EXCELLENCE DU RITE DE LA PRIERE* (*aç-Çalât*).

Le Cheikh, l'Imân, le Savant pratiquant et ferme en science, le Maître de la Religion et le Vivificateur certain de la Sunna, Muhyu-d-Dîn Abû Abdallah Muhammad Ibn Arabî, al-Hâtimî, at-Tâi, al-Andulusî — qu'Allah nous fasse tirer profit de lui et de sa science, amen — a dit :

Sache — et qu'Allah « te confirme par un Esprit procédant de Lui » (2) — que la notion de « prière » (*çalât*) a trois degrés d'application :

1° L'accomplissement de ses éléments constitutifs extérieurs, en observant tout ce qu'exige l'enseignement religieux comme conditions de pureté de différents ordres, ainsi que toutes les autres prescriptions dont dépend la validité de ce rite.

2 La scrutation des finesses (*daqâiq*) de ses secrets (*asrâr*) ; c'est sous ce rapport que la prière est « rafraîchissement de l'Œil » (*qurratu-t-Ayn*) (3) et délectation pure du Secret intime (*nuzhatu-s-Sirr*) (4).

(1) Le texte porte exactement *Waçiyah muhallât* = « recommandation ornée ».

(2) Expression inspirée du Coran, 58, 22. On trouve souvent ce vœu traditionnel en tête des enseignements de notre auteur.

(3) Expression qui se rapporte au hadith prophétique suivant : « De votre bas-monde trois choses m'ont été rendues aimées : les parfums, les femmes, et le rafraîchissement de mon œil (ma consolation) fut placé dans la Prière. »

(4) Selon l'acception technique habituelle le *sirr* désigne « une réalité très fine (*latifah*) déposée dans le cœur, comme l'esprit l'est dans le corps, et qui est le « lieu » propre (*mahall* = réceptacle) de la « contemplation » (*al-muchâhadah*), de même que l'esprit (*ar-rûh*) est le lieu propre de l'« amour » (*al-mahabbah*), et le cœur (*al-qalb*) celui de la « connaissance » (*al-ma'rifah*) ». (Jurjânî : *Ta'rifât*). La notion de « secret intime » du cœur spirituel est à rapprocher de l'expression augustinienne d'*abditum mentis*, lieu intime de la « vision » et de l'« intelligence ».

La *Çalât* (la Prière) est *çilah* (« action de se réunir à quelqu'un, de lui remettre un don ») et *wuçlah* (« jonction »). Comprends donc le secret de la conjonction (*waçl*) (1) et tu découvriras des merveilles ! Combien d'esprits quittèrent leurs corps lorsque parurent ses fulgurations épiphaniques (2), ses haleines et ses souffles, et combien de cœurs trouvèrent la vie véritable dans ses éclaircies !

Dans la « position verticale » (*al-qiyâm*) se trouve le secret du Subsistant par Soi par lequel subsiste toute chose existante (*al-Qayyûm*) (3).

Dans les « paroles récités » (*al-kalâm*) se trouve le secret du Parlant au Logos Révélateur (*al-Mutakallim*) (4).

(1) Les termes *çilah, wuçlah et waçl*, dérivés de la racine *waçala* sont apparentés au terme *çalât*, qui, lui, dérive de *çalawa* racine composée des mêmes lettres disposées seulement dans un ordre différent.

(2) A ce propos on peut citer à titre d'illustration ce que raconte ailleurs le cheikh Al-Akbar lorsqu'il parle de la connaissance atteinte par lui sous le rapport d'une certaine « demeure » initiatique (*manzil*) appelée « la demeure de la Terre Vaste » (*manzilu-l-Ardi-l-Wâsi'ah*) elle-même comprise dans une demeure plus générale nommée par lui « la Demeure des Symboles » (*Manzilu-r-Rumûz*) : « Lorsque je pénétrai dans cette demeure, j'étais à Tunis, et il se produisit un cri dont je n'eus pas conscience qu'il sortait de moi. Tous ceux qui l'ont entendu sans exception tombèrent évanouis ; les femmes qui se trouvaient sur les toits des maisons voisines pour nous regarder (faire la prière) s'évanouirent aussi ; certaines tombèrent du haut des maisons dans la cour mais sans se faire du mal. Je fus le premier à reprendre conscience. Nous étions en prière, derrière l'imâm ; tous sans exception étaient tombés foudroyés, mais après un moment tous se redressèrent. Je leur demandai : « Que nous est-il arrivé ? » Ils me répondirent : « C'est plutôt à toi de dire ce qu'il t'est arrivé, car c'est toi qui as poussé ce cri qui nous a produit ce que tu viens de voir ! » Je répondis : « Par Allah, je ne sais même pas que j'ai poussé un cri ! » (*Futûhât*, chap. 22).

(3) Le nom divin *Al-Qayyûm* est de la même racine que *qiyâm* qui signifie plus exactement le « fait de se tenir debout ».

(4) Rapport étymologique entre le nom divin *Al-Mutakallim* et *kalâm*. Par le terme *kalâm* on désigne ici spécialement la « parole divine » représentée par les versets coraniques récités pendant cette position verticale ; selon une des recommandations spirituelles le fidèle doit concevoir que les versets qu'il prononce sont récités par Allah (précisément sous le rapport de son attribut d'*Al-Mutakallim*).

Dans l'« inclination » (*ar-rukû*) se trouve le théophanie de l'Immensité incomparable (*al-Azhamatu-l-fardâniyyah*) (1).

Dans la « prosternation » (*as-sujûd*) il y a la « proximité » (*al-qurb*) que produit l'abaissement-rapprochement (*ad-dunûw*) (2), et dans cette proximité se trouve ce que les plumes ne peuvent décrire. Allah — qu'Il soit exalté — a dit : « En vérité c'est chez ton Seigneur qu'est le terme final » (Coran, 53, 43) (3).

Dans l'« acte de témoignage » (*at-tachahhud*) (4) il y a la Contemplation (*al-Muchâhadah*) du Témoin contemplant (*ach-Chahîd*) (5). Comprends donc « et réveille-toi » (*wa'ntabih*) : « Tu es à Sa Place » (*anta bi-H*) (6). Et c'est ainsi que sont les choses dans toutes les phases du rite de la prière.

Dans la Prière se trouvent des « Signes évidents »

(1) Cette signification est illustrée par la formule prononcée dans la position inclinée : *Subhâna Rabbi-l-Azhîm* = « Gloire à mon Seigneur l'Immense (ou le Magnifique) ! »

(2) Selon un hadith, « c'est dans la position de prosternation que l'adorateur se trouve le plus près de son Seigneur » pendant le rite de la prière. Cf. Coran 96, 19 « Prosterne-toi, et (ainsi approche-toi ». L'idée de *dunûw* peut s'appliquer d'ailleurs aussi bien à Allah qu'à l'adorateur (cf. Coran 53, 8-9) ; nous avons gardé à la phrase un sens indéterminé.

(3) Allusion à l'état d'extinction créaturelle réalisé dans cette condition dont la finalité initiatique est la Théophanie identifiante.

(4) Il s'agit des formules prononcées dans la position assise (*julûs*) : on y atteste Allah et le Prophète.

(5) *Ach-Chahîd*, le Témoin, est ici aussi bien une épithète de l'adorateur contemplant qu'un des noms d'Allah. Ce terme ainsi que ceux de *muchâhadah* et de *tachahhud* sont de la même racine : L'acte de véritable attestation repose sur la contemplation directe de ce que l'on atteste.

(6) Similitude verbale recherchée pour sensibiliser l'idée que la prise de conscience de ce qu'on est essentiellement et qui apparaît comme un réveil du sommeil de l'ignorance, aboutit à la constatation d'une substitution qui n'est qu'une hypostase de l'Identité Suprême. L'expression *anta bi-H* se traduit = « tu tiens Sa Place », « tu vaux Lui », et, au sens fort, « tu es Lui ». C'est donc un équivalent circonstancié de l'adwaïtique *Tat twam asi* = Tu es Cela !

(*Ayât bayyinât*) (1) et des « Soleils levants » (*Chumûs bâzighât*((2). La Prière est l'arène des Connaissants (*al-Arifûn*) et la vie des esprits des Amants (*al-Muhibbûn*) (3).

3° Enfin dans la Prière réside un secret difficile à comprendre, qui ne se manifeste pas et qui n'est toutefois pas célé :

C'est qu'elle est la Prière de Dieu-même (*Çalâtu-l-Haqq*) faite sur le fidèle en prière. « Réveille-toi donc » (*fa-ntabih*) : « Tu es à Sa place » (*Anta bi-H*). Ne sois pas aveugle à ce sujet, si tu ne veux être privé du Secret Suprême (*as-Sirr al-Akbar*). Comprends, à ce propos, la parole divine qui dit : « C'est Lui-même qui prie sur vous, ainsi que Ses Anges, afin de vous tirer des Ténèbres vers la Lumière » (Coran, 33, 42). Or rends-toi compte aussi qui est « celui qui fait cette Prière à Lui » (*muçallî Çalâti-Hi*), la Prière de Dieu — qu'Il soit exalté. Mais ne te laisse pas entraîner par les acceptations linguistiques directes (*muçallî* signifiant l'orant, « celui qui prie », mais aussi le « deuxième cheval dans une course ») (4), car ton « pied glissera » après avoir été ferme, ni par les « chevaux-fantasques » (*khayl*) de l'interprétation symbolique (*ta'wîl*ɹ (5), car tu t'en repentiras. Au contraire

(1) Cette expression qualifie des pouvoirs intuitifs reçus dont la vertu est d'éclairer et scruter différents ordres de réalités énigmatiques ou cachées. Cf. *Le Livre de l'Extinction dans la Contemplation* du cheikh al-Akbar.

(2) Le « lever du Soleil » est le symbole de la manifestation de l'Essence dans la conscience du Contemplant. Cf. *Ibid.* Le pluriel employé dans le texte s'explique par les « renouvellements d'état » que comporte la vie de l'Essence pour le Connaissant tant qu'il réside dans la condition humaine, et que favorise pour celui-ci plus spécialement la pratique du rite de la Prière.

(3) Ces épithètes désignent deux catégories fondamentales d'hommes spirituels qui sont en Islam, les analogues des Jnâniques et des Bhaktiques de la spiritualité hindoue.

(4) Cf. *Futuhât*, ch. 67. Voir la référence textuelle dans notre *Notice Introductive*.

(5) Le texte porte *khaylu-t-ta'wîl :* notre traduction tient compte de l'amphibologie du terme *khayl* qui signifie aussi bien « imagination » que « chevaux » (nom collectif). Il y a là aussi une allusion à l'idée de « course de chevaux » suggérée précédemment par le terme *muçallî*.

« suis et rattrape » (*ilhaq*) ce que Dieu « le Vrai » (*al-Haqq*) (1), prends conscience et comprends (2).

Réfléchis aussi sur l'idée de « sortie de l'orant des Ténèbres vers la Lumière ». Que sont les Ténèbres et qu'est-ce que la Lumière ? Réalise bien cela et scrute profondément. Tu trouveras ainsi trois trésors (*kunûz thalâthah*) :

Le 1er est celui de la jonction (*waçl*) (3) avec le « secret » du Premier Orant (=Allah).

Le 2e est ton effacement (*mahw*) (4) quant à ton être, par Lui et en Son Secret : ce qui est une indication de ta séparation (*infiçâl*) d'avec toi.

Le 3e est ton identification (*ittihâd*) (5) avec le Tout et l'identification du Tout avec toi. Ainsi tu es le Tout et le Tout est toi.

En vérité, dans la Prière ont lieu de nombreuses épiphanies (*tajalliyyât*), d'après le nombre des Lettres constitutives des Noms Excellents d'Allah (*Asmâu-llâhi-*

(1) Nouvelle similitude verbale (les deux termes en cause ayant exactement les mêmes lettres valorisées phonétiquement de façon différente) employée pour suggérer que la solution véritable est de « suivre de près » (« *ilhaq* ! ») ce que dit « la Vérité divine » (*al-Haqq*). Le verbe *lahiqa* évoque du reste lui aussi le symbolisme de la course car le *lâhiq* est un synonyme de *muçallî* hippique et désigne donc lui aussi le « suivant immédiat » d'un *sâbiq*, « précédent ».

(2) Le sens final de ce passage peut être précisé ainsi : Le secret de la prière instituée réside dans le fait que le rite que tu accomplis sensiblement est intelligiblement la Prière de Dieu-même dont tu occupes ainsi la place. En accomplissant ta prière tu interprètes en réalité la Sienne : Tu « vaux » cela ! Prends-en donc conscience. Mais pour que l'hiérophanie profonde de la *Çalât* soit effectivement célébrée et réellement opérée, suis de près la Parole de Vérité comme une théophanie dont tu es l'interprète nécessairement divin : si tu n'en étais qu'un interprète humain tu n'officierais pas Sa Prière, et tu n'accomplirais pas non plus ton ministère ; alors la Prière resterait à l'un où l'autre des degrés précédents dont elle réaliserait plus ou moins les vérités propres.

(3) Le *waçl* est techniquement défini comme « saisie de ce qui échappait, désignation de la première ouverture intuitive » (*Futûhât*, ch. 73, q. 153).

(4) Le *mahw* est dans le même ordre technique « l'enlèvement des caractères ordinaires et l'élimination du prétexte ou de la faiblesse individuelle (*'illah*) » (*Ibid.*).

(5) Sur l'*ittihâd* voir notre Notice Introductive au *Livre de l'Extinction dans la Contemplation* du Cheikh al-Akbar.

l-Husnâ) (1). Ce registre (*defter*) ne pourrait les recevoir toutes, et pas même une quelconque d'entre elles. Ici nous n'avons voulu que faire miroiter fugitivement (*talwîh*) ce qu'il est indispensable de savoir en fait de manifestations perceptibles des Lumières.

Quant aux significations profondes (*maânî*) des statuts légaux (*ahkâm*) de ce rite, nous ne les exposerons pas, car nous ne pourrions le faire dans le cadre de cet écrit. L'indication par simple réverbération (*talwîh*) et « signe muet » (imâ') suffira, et louanges soient rendues à Allah qui a créé les sublimes Cieux spirituels et la Terre grossière. Et c'est toi le Trésor (véritable), car c'est toi l'Esprit du « commandement descendu entre les Deux (les « Cieux » et la « Terre ») (2), ô Pôle Suprême (*Ghawth*) de l'Existence, ô Trésor Caché (*Kanzu-l-Khafâ*) ! Si tu connaissais la réalité de ton essence (*haqîqâtu dhâti-ka*) et la merveille de tes attributs (*badî'u çifâti-ka*), tu t'exclamerais chaque jour : « Mais à qui appartient aujourd'hui le Royaume de l'Univers » (Coran 40, 16) (3). Nie donc la conception (défectueuse) par la conception (véritable) (*Fa'nfi-l-wahma bi-l-wahm*) (4), « et réveille-toi » (*wa-ntabih*) : « et tu te trouveras Lui » (*wa-anta bi-H*). Et si le mystère ne se révèle pas à toi, sois du moins d'entre ceux qui y croient : à cette compréhension symbolique tu peux avoir accès.

(1) Les lettres constitutives des Noms divins, étant elles-mêmes des symboles divins, sont en vérité des formes théophaniques.

(2) Cf. Coran 65, 12. Au sujet de ce verset sous le rapport ésotérique voir le hadith d'Ibn Abbâs cité dans *Le Livre de l'Extinction dans la Contemplation*. Quel que fût le sens qu'ait eu plus particulièrement en vue ce Compagnon (et il n'est pas exclu que celui-ci ait pensé à l'application qu'on en peut faire au Prophète par rapport à ses Epouses, car ce verset fait partie de la Sourate du Divorce), ici il s'agit d'une application microcosmique de caractère tout à fait général.

(3) Dans le texte coranique cette question est suivie de la réponse : « C'est à Allah l'Unique et le Réducteur ! » L'auteur suggère que cette réponse, évoquée implicitement ici, correspondrait à une constatation d'Identité entre la Réalité de l'Essence Personnelle et celle de l'Essence Divine.

(4) La même faculté mentale peut être cause d'erreur ou de compréhension. A rapprocher de la formule védique : « Le mental est tout ensemble pour l'homme la cause de son esclavage et la cause de sa libération. » Cf. : Vidyâranya : La « *Panca Daçi* », VI, 68 ; XI, 116-117.

II. ENSEIGNEMENT SUR L'AUMONE LEGALE (Zakât).

Le Cheik Muhyu-d-Dîn Ibn Arabî at-Tâî al-Hâtimî al-Andulusi — qu'Allah sanctifie son secret — a dit :

Sache — et qu'Allah te confirme par un Esprit procédant de Lui — que la *Zakât* en tant que « sacrifice purificateur » (1) est de quatre sortes :

1. Sacrifice purificateur des biens (*zakâtu-l-amwâl*) ;
2. Sacrifice purificateur des paroles (*zakâtu-l-aqwâl*) ;
3. Sacrifice purificateur des actes (*zakâtu-l-af'âl*) ;
4. Sacrifice purificateur des états d'âme (*zakâtu-l-ahwâl*).

De la 1re sorte de *zakât* nous n'avons pas à nous en occuper ici, car elle est une chose apprise par l'enseignement ordinaire du droit religieux (2). Du reste le *faqîr*, le pauvre spirituel, a cédé tous ses biens à Allah qui a institué la Loi de Pauvreté (*al-Faqr*) (3).

La 2e sorte de *zakât*, qui est le sacrifice purificateur en matière de paroles, a quatre modalités :

a) l'écart de tout ce qu'Allah a interdit en matière de propos, chose que nous n'avons pas à considérer ici en détail ;

b) le rejet des molesses de la langue qui se plaît à gémir, par le *dhikr* (mention) d'Allah, car cela constitue une « purification » (*tazkiyah*) (4) ;

(1) Le terme *zakât* dérive d'une racine qui signifie « pureté », « croissance ». L'aumône légale, qui est en réalité un impôt, est appelée de ce nom du fait qu'elle est définie par la Loi sacrée comme le moyen de « rendre purs » et « prospers » les biens possédés ainsi que les possesseurs de biens eux-mêmes sous le rapport de leur qualité de possédants. Allah institua cette obligation en ordonnant au Prophète : « Prends de leurs biens une *çadaqah* par laquelle tu les nettoieras et les purifieras (*tuzakki-him*) etc. » (Cor. 9, 103). Le terme *çadaqah* est un synonyme de *zakât*, mais à par l'aumône obligatoire il désigne encore l'aumône surérogatoire.

(2) Ici le manuscrit présente quelques mots difficiles à lire. La traduction est faite d'après le sens général de la phrase.

(3) Cf. Cor. 35, 15 : « O, Hommes, vous êtes les Pauvres envers Allah, et Allah est le Très-Riche et le Très-Louangé ! »

(4) Le terme *tazkiyah* est un nom verbal de la même racine que *zakât*.

c) La purification du « Secret intime » de l'être (*tazkîyatu-s-Sirr*) en effaçant du *dhikr* (invocation) fait avec ce « secret intime » la présence de l'âme psychique (*nafs*) ;

d) un *dhikr* sortant de toi sans intervention de ta part et uni à Lui.

La 3e sorte de *zakât*, celle en matière d'actes, est appelée aussi (quant au rapport avec les actes corporels) le « sacrifice purificateur des corps » (*zakâtu-l-abdân*). Elle consiste dans la purification du corps par la faim, le dénuement, la veille ; elle comporte la purification de l'œil en détournant son regard du monde, la purification des mains et des pieds et de toutes les autres parties du corps (en les employant seulement pour le service de Dieu). Entre dans ce genre de sacrifice purificateur également la purification de l'âme psychique (*an-nafs*), de l'intellect (*al-aql*), du cœur (*al-qalb*), de l'esprit (*ar-rûh*) et du « Secret intime » (*as-Sirr*) (1). Cela comporte de même une certaine restriction en matière de science (*ilm*) (2), mais non pas en matière de Science de la Pauvreté, car celle-ci est par définition « surplus divin » et « grâce seigneuriale ».

Quant à la 4e sorte de *zakât*, c'est le sacrifice purificateur des états d'âme (*tazkîyatu-l-ahwâl*) dont l'explicitation paraît dans la « science de l'instant spirituel » (*ilm-l-waqt*) (3). C'est cette sorte de *zakât* qui est propre à la Science de la Pauvreté (*al-ilmu-l-faqrî*). Comprends cela.

(1) Les différents degrés de l'être intérieur sont ici inscrits dans cette rubrique des actes pour autant qu'à chacun de ces degrés l'être accomplit certains actes ou développe certaines activités. — Une hiérarchie plus complète des degrés de l'être intérieur est la suivante : *quwá* (facultés psychiques), *nafs* (âme psychique), *aql* (intellect), *qalb* (cœur), *rûh* (esprit), *sirr* (secret intime), *khafá* (occultation profonde) et *Ghaybu-l-Ghuyûb* (Mystère des Mystères). Cette liste n'est qu'indicative ; elle comporte des variantes quant à l'ordre de succession : *qalb* avant *aql*, *sirr* avant *rûh* ; il est question en outre quelquefois du *Sirrus-sirr* (Secret du secret intime).

(2) Il s'agit vraisemblablement d'abstention de chercher, de former et de retenir certaines notions et conceptions qui seraient pour l'esprit des surcharges inutiles et même nocives par leurs propensions à prédéterminer et limiter l'intellection ou l'intuition.

(3) Il s'agit, semble-t-il, de la renonciation à certains contenus de l'âme consciente, en raison de ce qui est plus important pour elle dans l'« instant spirituel » (*waqt*). Ce dernier terme fait également partie de la terminologie technique du *Taçawwuf*, et désigne ce qui caractérise la condition immédiate de l'être à un moment donné.

III. ENSEIGNEMENT SUR LE SENS DU JEUNE (*aç-Çawm*).

Le terme *çawm* (jeûne) est une expression qui veut désigner l'« abstention » (*al-imsâk*). Il y a deux genres de jeûne : extérieur (*zhâhir*) et intérieur (*bâtin*).

Le jeûne extérieur est abstention de deux sortes de choses :

1° de ce qui pénètre dans les entrailles, à savoir la nourriture et la boisson ;

2° d'acte sexuel et de ce qui s'y rattache de près.

Le jeûne intérieur est également de deux sortes :

1° abstention de tout ce dont la mention, l'obtention et l'ouïe sont choses interdites par la Loi : ceci est ce qu'on appelle le « jeûne de scrupule » ou « de rigueur pieuse » (*çawm wara'î*) — alors que celui du premier genre (le jeûne extérieur) est le « jeûne légal ordinaire » (*çawm char'î*) ;

2° le « jeûne du Secret intime » (*çawmu-s-Sirr*) qui est abstention de tout ce qui est « autre que — Dieu — le Vrai (*al-Haqq*) » — qu'Il soit exalté ! Il s'agit là d'un « jeûne sustentateur » (*çawmçamadî*) (1), chose d'éternité du Sans-Fin, clarté d'éternité du Sans-Commencement. C'est ce jeûne que le Législateur a désigné par Sa parole : « Toute œuvre de l'homme appartient à l'homme, sauf le Jeûne car le Jeûne est à Moi, et c'est Moi qui en confère la récompense ! Dans l'idée énoncée ainsi il y a un secret merveilleux ayant rapport avec le cœur, qui inclut la réalité profonde du Jeûne (*haqîqatu-ç-Ciyâm*) (2). Ce

(1) Terme qui se réfère au nom divin *aç-Çamad* dont une des significations est « Celui qui n'a nul besoin et dont toute chose à besoin » ; dans son sens ordinaire le mot *çamad* désigne « celui qui supporte la faim et la soif » cf. notre traduction de *La Parure des Abdâl* du Cheikh al-Akbar, p. 20, note 2.

(2) Ce « secret merveilleux » (*sirr ajib*), que l'auteur désigne encore ailleurs comme « noble secret » (*sirr charîf*) (*Futûhât*, ch. 47), nous semble être celui que fera ressortir le passage suivant des *Futûhât*, ch. 71 : « Le Jeûne étant un statut (*hukm*) qu'Allah a rattaché à Soi (par les paroles du hadith quadsî : le Jeûne est à Moi et c'est Moi qui en paye le Prix) », en en dépossédant le jeû-

neur après le lui avoir imposé, il s'ensuit que celui-ci doit, pour avoir la qualité de jeûneur, pendant toute la durée de son jeûne, regarder vers son Seigneur sans en être distrait. Allah ne rattachera pas à Soi un jeûne tant qu'il ne sera jeûne véritable, or le jeûne ne sera véritable que si le serviteur l'a pratiqué selon la forme que lui a prescrite Allah... En effet, l'homme peut s'imaginer avoir jeûné alors qu'il a pu commettre pendant son état de jeûne quelque acte qui entraîne nécessairement sa sortie de l'état propre au jeûne, comme par exemple le fait d'avoir médit (*ghibah*) de quelqu'un, ou quelqu'autre fait analogue : en pareil cas il y a rupture de l'état de jeûne même si l'homme n'a pas mangé. — Bien entendu, si un tel acte comporte une réparation (*kaffârah*) et si l'homme acquitte celle-ci, il recouvre sa qualité de jeûneur. — Le jeûneur doit observer cette attitude, car de cette façon il accordera préférence à Dieu à l'encontre de sa propre âme, et il sera récompensé selon la valeur de celui auquel il aura accordé sa préférence, c'est-à-dire, en l'occurence, Allah. Celui qui veille à l'égard d'Allah, Allah veille à son égard, et le prix qu'il recevra sera Dieu Lui-même ! Un verset le dit (à propos du vol forgé du Vase en or du Roi et imputé aux frères de Joseph) : « Celui dans le sac duquel il sera trouvé servira lui-même de prix (de rançon pour son forfait) ». (Coran 12, 75). Or « il » se trouve dans son sac. (D'un côté) Dieu se trouve en mode nécessaire dans le « cœur » de Son serviteur croyant et présent avec Lui, (de l'autre) le Jeûne se trouve chez Allah car c'est à Lui qu'il appartient quand le jeûne du jeûneur est valide ; celui-ci cherche son sac et on lui dit : « C'est Allah qui l'a pris ! » Alors Allah devient Lui-même le Prix (de ce rapt), conformément à Sa parole : « Le Jeûne est à Moi, et c'est Moi qui en paye le Prix ». — Il est à remarquer que dans l'application que l'auteur fait du symbolisme coranique évoqué ici, le « prix » est payé par Allah pour l'appropriation du « sac » (*rahl*) ; dans l'histoire coranique cependant le *rahl* n'est que le contenant de l'« objet » caché et recherché. On pourrait donc comprendre que selon l'intention de notre auteur la situation est ici plus complexe et comporte notamment une application du même symbolisme à deux degrés : 1° l'adorateur met « Dieu » dans son cœur, condition de validité du jeûne d'après l'explication du Cheikh al-Akbar. Or le verset disant : Celui dans le sac duquel « il » sera trouvé sera lui-même son prix peut se rapporter également à cet aspect des choses et par conséquent le « cœur » dans lequel — comme dans le « sac » de Benjamin — se serait trouvé Allah deviendra la « rançon » de cette inhabitation. Le cœur correspond ici au « sac » et Allah, dont la transcendance et l'incomparabilité essentielle doivent être cependant sauvegardées — correspond au Vase d'Or. — Ce symbolisme que l'auteur n'ose pas exprimer directement pourrait être appuyé par une analogie. Selon des commentateurs coraniques la *Sakinah*, la Présence Divine, qui se trouvait dans le *Tâbût* ou l'Arche d'Alliance (Cor. *II*, 248) aurait eu la forme d'un Vase en or provenant du Paradis et dans lequel étaient lavés les cœurs des Prophètes. On peut rattacher à cette donnée traditionnelle le fait raconté de l'enfance du Prophète. Un jour qu'il gardait les brebis deux hommes vêtus de blanc vinrent, le prirent, lui ouvrirent la poitrine, en retirèrent le cœur, l'ouvrirent, en retirèrent *un grumeau noir* ; après ils lui lavèrent et purifièrent le cœur dans un Vase en or rempli

secret apparaît aux Arrivés au But (*al-Wâçilûn*) de la catégorie des Gens du Pliage (*Ahlu-t-Tayy*) (1) et des Gens des Retraites solitaires et du Dépouillement total (*Ahlu-l-Khalawâti wa-t-Tajrîd*). C'est par cette sorte de jeûne qu'arrivent à se « spiritualiser » (*tatarawhanu*) les *Abdâl* pour êtres aptes à l'Envol dans l'espace (*At-Tayarân fi-l-hawa*) (2) ; c'est par ce jeûne que sont déchirés les voiles et qu'est ouvert le cœur, au point que l'homme peut voir ce qui est inscrit dans la Table Gardée (*al-Lawh al-Mahqfûzh*), et qu'il regardera dans le monde ordinairement inaccessible de sorte que rien du monde sensible (*al-Mulk*) ou hypersensible (*al-Malakût*) ne saurait rester caché à son regard ; il pourra même arriver à « disjoindre » la « soudure » du monde de la Toute-Puissance divine (*al-Jabarût*) (3) et atteindre l'Extrême limite (*al-Intihâ'*). Ce qui est dit ainsi par « signe du regard » (*imâ'*) suffit. Comprends donc.

de neige, etc. Autre fait analogue est la purification du cœur qui précéda l'Ascension Nocturne : les anges Gabriel et Michel lavèrent le cœur du Prophète avec l'eau du Zemzem et le remplirent ensuite de Foi et de Sagesse qu'ils avaient apportées dans un Vase d'Or. — Cette inhabitation de Dieu dans le cœur étant, dans le cas présent pour l'accomplissement du Jeûne, il y a ainsi coïncidence entre Jeûne et Dieu, et les données sacrées établissent d'ailleurs à ce sujet une « analogie basée sur la Dissimilitude » : « Le Jeûne n'a pas de pareil parmi les œuvres d'adoration » (hadith), et Allah n'a pas de pareil » (Coran), d'une façon absolue. 2° Dieu prenant le Jeûne de son adorateur comme une chose à Soi, Il le prend avec son contenant, le cœur du serviteur, (et il ne le prend que dans son contenant car sa définition exige un support sacrificiel) : c'est le Jeûne qui est le Vase en or du Roi, et c'est le cœur qui est le Sac. L'adorateur cherche cependant son Sac et on lui répond que c'est Allah qui l'a pris. Pour cette autre « appropriation » Dieu devient lui-même la Rançon. Le serviteur reprend donc le tout, mais la vérité est qu'il a perdu lui-même sa qualification d'esclave et qu'il y a comme un interchangement d'attributs qui n'est qu'une façon d'exprimer les transformations ineffables des relations de dualité en raison de leur intégration finale dans l'Identité pure.

(1) Ce titre dérive de l'expression technique *Tayyu-l-Ard* = le « Pliage de la Terre » qui désigne ordinairement le prodige de parcourir de grandes distances en quelques instants, pour l'être respectif la surface de la terre se trouvant alors comme ramassée et enroulée à la façon d'un tapis. Ici il peut s'agir d'un transfert de nature plus intérieure avec tout son être corporel.

(2) Sur les *Abdâl*, voir encore *La Parure des Abdâl* du Cheikh al-Akbar.

(3) Il s'agit de la sortie du monde créé : la « disjonction » de la « soudure », se réfère au verset coranique qui dit : « Les Cieux et la Terre étaient soudés et Nous les avons joints... » (Cor. 21, 30).

IV. *ENSEIGNEMENT DES CONDITIONS SUR LESQUELLES PREND APPUI LE PELERINAGE (al-Hajj).*

Le plus grand des Maîtres, Muhyu-d-Dîn — qu'Allah nous fasse tirer profit de lui et qu'Il sanctifie son noble esprit et illumine son tombeau, amen ! — a dit :

Sache — et qu'Allah « te fortifie par un Esprit procédant de Lui » — que le Pèlerinage est constitué par la visite de la Maison Antique (*al-Bayt al-Atîq*) (1) vers laquelle se fait l'orientation rituelle (*qiblah*) des Musulmans. Allah a dit : « Allah a établi à la charge des hommes l'obligation du Pèlerinage à la Maison, pour tout un qui aura la possibilité du voyage vers Elle » (Coran, 3, 97).

La « possibilité pratique de faire le voyage » (*istitâ,-ah*) est de trois sortes :

1° les moyens économiques ;
2° la sécurité ;
3° la santé.

Relativement au premier point, trois choses sont des empêchements :

a) les biens illicites, car ceux-ci ne sauraient servir pour s'acquitter de l'obligation sacrée du Pèlerinage ;
b) les dettes, quand elles excèdent les biens possédés ;
c) la peur du « sultan » (c'est-à-dire de toute autorité qui pourrait péricliter les moyens économiques du pèlerin) (2).

Relativement au deuxième point il y a trois conditions :

a) existence de l'eau aux aiguades des étapes ;
b) la tranquillité selon ses conditions spéciales ;
c) les moyens d'orientation pour tenir la bonne route.

Relativement au troisième point, la santé corporelle implique deux conditions :

a) l'habitude de marcher et de voyager ;
b) la résistance aux duretés des événements.

1) C'est une épithète coranique du temple de la Kaaba. Cf. Cor. 22, 29 et 33.

(2) Le mot « sultan », qui en arabe signifie pouvoir gouvernemental en général, est pris ici comme emblème de tout l'ordre politique et administratif.

Tel est l'enseignement exotérique sur la question de la possibilité pratique de faire le pèlerinage.

Quant à la doctrine de Pauvreté (*al-Madhabu-l-Faqrî*) sur la même question, elle prévoit trois conditions :

1° la puissance du cœur d'être « par Allah » en tout état ;

2° la puissance du désir qui fasse franchir les dangers ;

3° la capacité de se soustraire (*ghaybah*) à tout ce qui est autre que le Roi divin, le Très Exalté.

Quant à la puissance du cœur d'être par Allah, elle consiste dans les « astres levants de la Stabilité » (*tawâli'u-t-Tamkîn*) (1).

Quant à la puissance du désir, elle provient de la fermeté de l'amour pour Allah, le Très Exalté et l'Evident.

Quant à la capacité de se soustraire à ce qui est autre qu'Allah, elle résulte de l'unification réalisée par le cœur dans « la proximité produite par l'abaissement — rapprochement » (*qurbu-d-dunûw* (2) au-dessus de l'Horizon Evident (*al-Ufuqu-l-Mubîn*) (3).

Cette explication de la notion d'*istitâ'ah* (possibilité pratique de faire le voyage) selon la conception de la Pauvreté est formulée en termes accessibles aux compréhensions. Mais au-delà de cela, il y a une autre *istitâ'ah*

(1) Le terme *tawàli'* (sing. *tâli'*) signifie « astre qui se lève » ; dans la terminologie initiatique, les *tawâli'* sont, selon l'explication du Cheikh al-Akbar, « les lumières du *Tawhid* qui se lèvent sur les cœurs des gens de la Connaissance et obnubilent les autres lumières ». (*Futûhât*, chap. 73, p. 153).

Le *Tamkin* est, selon l'acception la plus répandue « la stabilité dans l'état d'Union » (*alWuçul*) ; chez le Cheikh al-Akbar (*ibid*) il est expliqué comme la condition permanente du Connaisseur d'être dans des variations qualitatives dérivant de sa fonction principielle.

Les *tawâli'n-t-Tamkin* sont alors les incessantes révélations de la réalité du *Tawhid* sur le cœur de l'être en Pèlerinage Suprême.

(2) Au sujet de cette idée se reporter aux précisions données au chapitre I.

(3) Expression coranique (cf. Coran 81, 23) « l'Horizon Evident », *al-Ufuqu-l-Mubîn*, est dans l'application microcosmique « le sommet du maqâm du cœur » ; dans le même ordre symbolique il y a encore « l'Horizon Suprême », *al-Ufuqu-l-Aalâ* (cf. Coran 53, 7), qui est « le sommet du maqâm de l'Esprit », ce qui correspond au plan de l'Unicité (*al-wâhidiyah*) et de la Fonction Divine (*al-Ulûhiyah*).

que nous ne pouvons toutefois communiquer en cet endroit. Le degré initiatique (*maqâm*) correspondant procède de l'Œil du Soleil(*Aynu-ch-Chams*). Cet « œil » est celui de Son Nom *al-Qawî* (la Très-Fort) dont soient proclamées la Majesté, la Gloire et l'Exaltation, Lui, l'Un, l'Evident, le Croyant, le Sublime qui transcende toutes les conditions. Pourtant nous venons de faire entrevoir ce qu'il en est pour celui qui sait comprendre (1). Et Allah est plus savant !

Maintenant, revenons au Pèlerinage lui-même. Il y en a deux : le pèlerinage selon les formes extérieures, et le pèlerinage selon les réalités intérieures et secrètes. Dans le pèlerinage des esprits (qui est le deuxième mentionné) se trouvent l'amplitude ainsi que les haleines parfumées qui émanent de la Grâce délivrante.

Dans l'enseignement par réverbération fugitive (*talwîh*) on peut trouver ce qui dispense de toute formulation explicite (*taçrîh*).

Cet écrit est fini par la louange d'Allah, Son secours et Sa meilleure assistance. Et qu'Allah répande Sa Grâce sur notre Seigneur Muhammad, sur ses Compagnons et amis fidèles, ainsi que sur sa famille, et les salue tous.

« Pas de puissance ni de force si ce n'est par Allah, le Très Haut, le Magnifique » « Allah nous suffit, et quel merveilleux Gérant » « Louange à Allah le Seigneur des Mondes » ! Amen. Amen.

Traduit de l'arabe et annoté

par M. Vâlsan.

(1) Il paraît donc qu'il s'agit ainsi de « la possibilité de faire le pèlerinage » par un Secours surnaturel émanant de cette « source » (*ayn*) de puissance appelée ici *Aynu-ch-Chams* qui a un rapport spécial avec le nom divin *al-Qawî*. Le symbolisme de cet « Œil du Soleil » est celui du Centre du Monde, site de la « Cité du Soleil », qu'est aussi le lieu même d'un Pèlerinage purement initiatique fait par l'intérieur de l'être.

LES LIVRES

Alain DANIÉLOU, *Le Polythéisme hindou* (Corréa).

Ce gros volume de 600 pages est remarquable à plus d'un titre. C'est la première fois que sont présentés au public français d'une façon aussi claire et détaillée les principaux aspects divins autour desquels s'ordonnent les diverses voies spirituelles qu'offre l'Hindouisme. Une autre caractéristique importante de cette étude consiste dans le fait qu'il s'appuie constamment sur les Textes hindous eux-mêmes, toujours cités de première main à la différence de bien des ouvrages de « spécialistes » qui s'appuient le plus souvent les uns sur les autres.

Ce qui intéressera surtout les lecteurs de cette revue ce sont les cent premières pages où l'auteur essaie de dégager les fondements doctrinaux du polythéisme et la nature de l'Absolu. M. Daniélou n'a pas la prétention de formuler une théorie personnelle. Il se présente comme le transcripteur et le présentateur de la doctrine hindoue, telle qu'il a pu la connaître, après de nombreuses années d'études à Bénares auprès des représentants les plus qualifiés de la tradition. « les Hindous dit-il, appellent leur religion *Sanatana-Dharma*, la perfection éternelle qui représente pour eux ce qui demeure d'une source originelle de la connaissance, qui fut l'héritage commun de toute l'humanité. » Les écrivains hostiles à René Guénon qui l'accusent d'avoir inventé une théorie de la « tradition primordiale » pourront trouver là une confirmation de la légitimité de cette tradition, venue d'une source directe. « La loi de perfection éternelle, continue l'auteur, nous enseigne que chaque peuple, à chaque époque voit apparaître les formes de la révélation qui lui sont nécessaires et que, dans ces formes, ou en dehors d'elles, chaque individu doit trouver pour lui-même, selon son degré de développement, une voie de réalisation distincte. » Plus loin, à propos de la morale, il dit sereinement leur fait aux nations dites civilisées : « Les règles de la morale sont une question de commodité sociale mais n'ont rien à voir avec le progrès intérieur de l'être. On ne peut lier la Spiritualité à la morale que dans les religions nationales dont le but principal est de codifier et d'imposer les règles de conduite d'un groupe humain, d'une race, d'une civilisation. « Dieu » devient alors un simple chef de tribu qui impose un code de conduite humaine au moyen de menaces suprahumaines La multiplicité des « dieux » dans un système polythéiste, où une divinité populaire est fréquemment opposée à une autre, a été un instrument utile pour empêcher que l'application de

conventions morales ne tende à remplacer, comme but principal de la religion, la recherche d'une vérité transcendante. Beaucoup de nations civilisées de notre temps sont aujourd'hui plus primitives dans leurs croyances, dans l'image qu'elles se font du dieu qui dirige leurs guerres et approuve leurs habitudes et leurs préjugés, que les plus sauvages des tribus aborigènes de l'Inde (1). »

Après quelques mots excellents sur le langage du symbolisme, basé sur la nature même des choses, sur les affinités et les correspondances qui existent entre les différents mondes, là où ceux-ci se croisent et interfèrent quand leurs relations peuvent devenir apparentes, l'auteur aborde les représentations du Transcendant. « Toutes les mythologies, dit-il, sont des manières de concevoir les états supérieurs ou transcendants de l'être représentés comme des dieux. » Comme ces états transcendants sont inconnaissables par nos sens et nos facultés, tous nos efforts pour les connaître ne sont que des approches, des *Upanishads,* suivant le sens de ce mot. Plus ces approches sont nombreuses et considérées de divers points de vue, plus la conception que nous pouvons nous faire du transcendant est susceptible d'être exacte. Le divin est « ce en quoi les contraires coexistent ». Les multiples aspects du réel seuls à notre portée doivent être tous acceptés sous peine de n'obtenir qu'une approche inexacte.

Ici M. Daniélou fait une pertinente critique de tout monisme philosophique qui se réduirait à une divinisation du nombre un. « Si Dieu est un, il n'est pas plus au-delà du nombre que s'il est deux, ou trois, ou dix ou un million... Le divin, dans son essence, ne saurait être ni un, ni plusieurs... Le divin est ce qui reste quand on nie la réalité de tout ce qui peut être perçu ou conçu. Il est *neti, neti* « ni ceci, ni cela ».. Il n'est pas un ou pas deux. L'expression préférée des vedantistes est « pas deux ». C'est l'expression du principe de la non-dualité. »

Cependant l'existence étant multiple, à partir du moment où nous concevons une divinité comme personnifiée, elle appartient au monde de la multiplicité. Le dieu est un parmi les autres. « En ce sens, dit M. Daniélou, tout monothéisme écarte l'homme de la voie de la connaissance et de la réalisation métaphysique, remplaçant un effort pour comprendre la nature multiple du divin par un postulat simpliste et inexact. »

Sans doute pourrait-on répondre à l'auteur que tout monothéiste ne confond pas ainsi l'unité mathématique avec l'unité métaphysique. Mais son dessein est d'expliquer la nature et la valeur du polythéisme et il a le droit de choisir son terrain

(1) Ajoutons que la conception, ici définie, de la morale ne s'applique directement qu'à ce qui porte ce nom dans les sociétés modernes et antitraditionnelles. Au sens vrai du mot, le plus profond, la morale est un élément de toute méthode spirituelle, alors que beaucoup d'Occidentaux supposent que son dépassement autorise une anarchie du comportement. Bien au contraire tout ce qui est dépassé doit être intégré et non rejeté.

d'explication. Il est indéniable que, pratiquement, la majorité des monothéistes adorent un aspect très particulier du divin et non un Etre non-manifesté et encore moins le Non-Etre. C'est l'écueil de tout exotérisme. Mais ce dont M. Daniélou veut nous persuader, c'est que, sur ce plan même, le polythéisme, qui accepte les servitudes de la multiplicité, est plus près de la vérité que le monothéisme qui s'abuse sur lui-même et aboutit comme on ne le voit que trop souvent à l'intolérance. « L'individu prisonnier d'un pareil système, dit fort bien M. Daniélou, établit difficilement une hiérarchie entre ses attitudes envers le divin. Il lui est presqu'impossible de ne pas confondre les plans et les méthodes. » Il est dans un équilibre précaire et c'est pourquoi ajoute l'auteur « il y a dans les systèmes monothéistes si peu de marge entre le prosélytisme et l'irreligion, si peu de place pour la tolérance et le respect des modes de penser d'autrui », de leur culte, de leur conduite, lorsqu'ils sont différents de la norme

M. Daniélou ne prononce qu'une fois le mot d'ésotérisme. Mais comment n'y pas songer quand on lit ces lignes : « Ce n'est pas par la forme des monothéismes, mais malgré elle que l'individué doué peut atteindre une véritable réalisation spirituelle. » Or cette phrase donne peut-être la clef de la position de M. Daniélou et comment ne pas voir que l'on pourrait tout aussi bien dire que ce n'est pas par la forme des polythéismes mais malgré elle que l'individu doué peut atteindre la réalisation ? Dans les deux cas s'il y a *forme traditionnelle, moyens* traditionnels et leurs techniques, il y a support providentiel ; ce qu'il critique justement s'adresse à la mentalité des monothéistes, comme d'ailleurs à celle des polythéistes, plutôt qu'à la signification dernière de l'une comme de l'autre perspective, qui en définitive est toujours ésotérique.

Passant à la nature de l'Absolu, sa terminalogie est quelquefois peu assurée, Pour traduire *Atma* il emploie le mot Soi ou âme, alors que le mot Esprit serait peut être plus adéquat. Il traduit exclusivement le mot *Maya* par illusion, alors que notre regretté ami. A.K. Coomaraswamy l'avait singulièrement éclairé en disant que, souvent, le mot *mesure* était plus adéquat, et permettait de comprendre comment cette « illusion » était aussi une « norme » passagère, en fait la seule norme pratique. On pourrait plus justement dire que ce qui est illusion du côté du Principe est mesure du côté de la manifestation ou que l'illusion est notre mesure. On comprendra mieux la pensée de l'auteur lorsqu'ayant remarqué que tous les noms des dieux hindous sont des noms ou des attributs de la vie, il s'oppose encore à « l'unité imaginaire de la personne divine, reflet du manifesté, qui est une illusion, comme est illusoire l'unité de la personne humaine, qui n'est en fait qu'un nœud temporaire liant ensemble diverses facultés. La notion même de « Dieu » conduit immédiatement à un nouveau dualisme, à une distinction entre Créateur et créé. »

A la fin de son chapitre sur la nature de l'Absolu, il exécute certaines *Upanishads* un peu légèrement pour un esprit d'une aussi large audience. Son erreur est celle de tous les

critiques, qui consiste à prêter à autrui une opinion, d'ailleurs fausse, qui n'a été soutenue par personne, dont ils triomphent d'autant plus facilement, mais en n'ayant démoli que d'illusoires moulins vus par eux seuls.

Lorsqu'il soutient que la « théorie des substrats et celle de l'Unité divine ont toujours été considérés par les anciens hindous comme dangereuses, lorsqu'on les applique à la religion et à la morale » il a parfaitement raison, mais il est infidèle à sa propre conception de la relativité des plans de la connaissance et la nécessité de l'appliquer à tous les degrés de l'esprit. Et s'il ajoute « la théorie des substrats reste un sujet ésotérique réservé à ceux qui sont capables de jouer avec les idées sans essayer de la mettre en pratique », il définit sa propre position, comme il arrive à un auteur quand parvenu à ses limites, son intelligence lui pose l'écriteau : « inconnaissable ».

En tous cas nous ne pouvons qu'engager le lecteur à lire un livre aussi explicite, aussi clair, aussi courageux. On pourrait, si l'on était amateur de formules trop sommaires, dire que, sous l'angle de vision de cette œuvre, le monothéisme suppose une attitude conservatrice c'est-à-dire l'unité et la transcendance d'une Personne avec une multiplicité des fonctions Le polythéisme aurait une attitude évolutionniste et progressive, supposant une multiplicité de personnes avec une unité immanente de fonctions. L'athéisme apparaîtrait comme unité des fonctions et négation des personnes. De ce point de vue aussi, tout monisme n'est et ne peut être qu'ésotérique.

Luc Benoist.

Guy Casaril, *Rabbi Siméon bar Yochaï et la Cabbale* (Le Seuil).

Dans la collection des « Maîtres Spirituels » dont les volumes traitent généralement de sujets intéressant les lecteurs de cette revue. M. Guy Casaril a publié un petit livre sur la Kabbale en prenant pour entité centrale la personne de Rabbi Siméon bar Yochaï à l'autorité duquel se rattache l'enseignement formulé dans le Zohar. Il a suivi en gros les thèmes que M. Scholem a proposés dans son grand ouvrage sur les « Courants de la Mystique Juive », qu'il a excellemment résumé. Il a eu d'ailleurs raison. Car s'il existe des études de niveau, inégal d'ailleurs, sur tel ou tel aspect des doctrines ésotériques du Judaïsme, le public français ne dispose que rarement de travaux d'ensemble sur le sujet (1). M. Casaril comme M. Scho-

(1) Parmi les ouvrages récents nous signalerons cependant plus particulièrement celui d'Alexandre Safran, la Cabale (Payot, 1960) et bien entendu celui de Leo Schaya, *l'Homme et l'Absolu selon la Cabale* (Corréa, 1958) qui se réfère explicitement à la doctrine

lem a voulu faire une « synthèse historique » et le corrollaire presqu'inévitable d'un tel projet est une perspective évolutionniste qui ne peut être la nôtre. D'autre part, son vocabulaire est trop peu rigoureux pour lui permettre d'établir avec clarté certaines distinctions souhaitables. Relevons aussi que le caractère « populaire » et apparemment « anti-intellectuel » de certains courants spirituels du judaïsme (le Hassidisme en particulier) l'amène à des conclusions un peu trop promptes. Une appréciation exacte de la nature réelle de certains phénomènes religieux supposerait une autre conclusion que celle à laquelle aboutit l'érudition pure dont M. Casaril évidemment ne manque pas.

LUC BENOIST.

WALPOLA RAHULA, *l'Enseignement du Bouddha* (Editions du Seuil).

Ce livre, par un moine ceylonais, offre au lecteur européen une étude approfondie des doctrines les plus fondamentales du Bouddhisme, au cours de laquelle chacun des thèmes essentiels est considéré tour à tour, soutenu par de nombreux passages tirés des Ecritures du Canon *pâli* et traduits avec beaucoup de vie aussi bien que de clarté : l'auteur est particulièrement heureux dans son choix de citations dont chacune aide à mettre au jour un aspect important de la tradition en question.

Un autre trait digne de remarque dans ce livre est l'attitude très juste de l'auteur envers les branches diverses du Bouddhisme mahâyânique dont il reconnaît volontiers l'orthodoxie quant aux thèses essentielles ; sous ce rapport, notre auteur se montre beaucoup plus objectif que la plupart de ses devanciers parmi les écrivains théravadins de notre époque, la plupart desquels voient, de parti pris, dans les particularités de leurs correligionnaires du Nord, des « emprunts » et des « corruptions » à la façon des Orientalistes de carrière ; pour dissiper ce préjugé obsessif il fallait surtout qu'un de leurs propres confrères se remette à l'étude suivie des doctrines dont il s'agit afin de pouvoir se prononcer avec autorité dans le sens contraire. Le Vénérable Rahula aura mérité les éloges du monde bouddhiste entier pour le service qu'il a ainsi pu rendre à la cause de l'unité traditionnelle.

On s'arrêterait volontiers sur cette note d'appréciation d'un livre qui, pour la plupart, est de haute qualité. Il est donc d'autant plus regrettable d'y rencontrer certains passages — principalement dans le chapitre traitant de la doctrine du « Non-Soi », *Anatta* — où l'auteur n'a pas su se tenir sur le

traditionnelle, telle qu'elle a été exposée par René Guénon, et se situe dans la même perspective, ce qui en un certain sens dépouille la Cabale de son caractère hébraïque, en l'universalisant.

même niveau d'impartialité, car ses allusions aux enseignements des autres religions, sous le rapport de l'« Autologie », ne rendent guère justice aux véritables contenus de ces formes doctrinales étrangères. Que penser, par exemple, d'un passage où des termes aussi diverses qu'*Atman, Je, Ame, Soi* et *Ego* sont traités tout court comme synonymes ? Et que dire de l'application, avancée avec sang-froid comme fait établi, selon laquelle l'idée de Dieu est née dans l'homme du simple désir de se sentir protégé en face des forces de la Nature, hypothèse qui dérive évidemment de l'anthropologie profane du 19e siècle. Il nous paraît qu'il y a quant à ce dernier point un curieux manque de sens des proportions qui laisse supposer que le phénomène religieux en entier, y compris toutes les manifestations de sainteté et de sagesse, de vertu héroïque et d'art qui en sont issues dans le temps et l'espace, n'ont été que le fruit de la crédulité enfantine de soi-disant primitifs ; d'ailleurs, si on admettait une explication du fait religieux dans le monde aussi forcée que celle-ci, il est évident que le Bouddhisme en tant que phénomène, tomberait avec le reste, étant donné que cette forme de spiritualité, dans ses grands traits et en pratique, ne diffère pas des autres formes traditionnelles autant que le voudraient certaines gens — ce qui ne sert qu'à faire ressortir encore plus clairement le caractère arbitraire de cette polémique en faveur d'une forme unique.

Mieux aurait été de s'en tenir à l'excellente méthode suivie dans le reste du livre, en donnant un exposé de l'*Anatta* et du « non-théisme » qui lui est solidaire, en termes purement bouddhiques, sans s'occuper de rivalités avec des doctrines tout autres quant à leurs points de départ ainsi que de leur présentation dialectique. Somme toute, après avoir lu le chapitre sur l'*Anatta*, on reste assez dans le doute quant aux véritables implications de ce qui constitue, certainement non seulement une doctrine essentielle du Bouddhisme sous toutes ses formes, mais aussi une des plus difficiles à exposer.

Cette critique faite, on revient volontiers à ce qu'on avait dit au début, à savoir, que ce livre est d'une valeur indiscutable comme œuvre de base : il mérite de reparaître plus d'une fois, ce qui fournirait d'ailleurs l'occasion pour un remaniement des passages prêtants à malentendu dans le texte actuel.

Marco PALLIS.

A Moslem Saint of the Twentieth Century, Shaikh Ahmad al'Alawi, par Martin LINGS (George Allen et Unwin Ltd, Londres).

— Le cheikh Ahmad al'Alawi fut un sage comparable aux plus grands, mais son renom, jusqu'à présent, n'a guère dépassé le monde musulman et plus particulièrement les milieux soufis. Aucune publication vraiment importante n'avait paru sur lui dans une langue européenne et ses écrits n'avaient jamais été traduits de l'arabe. Il convient donc de saluer avec la plus

vive satisfaction la parution de l'ouvrage, remarquable à maints égards, que M. Martin Lings vient de publier sur le grand maitre algérien.

Rappelons d'abord que le cheikh naquit en 1869 à Mostaganem où il mourut en 1934. Il n'y eut dans sa vie que peu d'événements extérieurs marquants ; il fit quelques voyages, notamment dans les pays musulmans de la Méditerranée orientale, et accomplit le Pèlerinage à la Mecque. A part cela, son existence se déroula presque entièrement dans sa ville natale d'où son rayonnement ne cessa de grandir et où affluèrent des disciples qui durent se compter par milliers. Pour tracer le portrait du cheikh à la fin de sa vie, M. Lings donne la parole à un Français qui l'a bien connu pour l'avoir soigné, le Dr Marcel Carret. Le témoignage de ce médecin est celui d'un homme de l'extérieur qui n'a discerné du maître que les apparences, mais la description qu'il en fait présente un vif intérêt, car rien, lorsqu'il s'agit d'une telle personnalité, n'est indifférent. De ce récit, on garde surtout l'impression de la parfaite sérénité du sage, de la « Grande Paix » dont sa présence témoignait, de sa bonté et de sa douceur, ainsi que de son allure intellectuelle et aristrocratique, et de la finesse des réparties qu'il faisait à son interlocuteur.

Plus riche d'enseignements est encore le chapitre constitué par un fragment d'autobiographie du cheikh. Celui-ci grandit dans le milieu traditionnel d'une famille pieuse et fit un apprentissage de cordonnier. C'est par des membres de la Tariqa Isawi qu'eurent lieu ses premiers contacts avec les milieux soufis. Mais on s'y livrait à la recherche de phénomènes étranges, penchant auquel le jeune homme ne s'abandonna guère, se bornant à charmer des serpents. Ce fut alors qu'il rencontra celui qui allait devenir son vrai maître, le cheikh Sidi Muhammad al Buzidi, qui promit de lui apprendre à dompter un serpent plus venimeux que les autres, sa propre âme charnelle. Chez son nouveau disciple, le cheikh eut tôt fait de discerner de remarquables dispositions pour la vie spirituelle et lui conféra les enseignements de la Tariqa Darqawia-Shadhilia.

Le cheikh al Buzidi mourut en 1909 sans avoir désigné de successeur. Plusieurs de ses disciples eurent alors des songes montrant à l'évidence que la succession devait être assumée par le cheikh Ahmad al'Alawi. A ce moment-là, les foqara de Mostaganem dépendaient de la « zaouia-mère » de l'ordre Darqawi, au Maroc. Mais bientôt, le cheikh al'Alawi s'en rendit indépendant en fondant sa propre branche de l'Ordre, la Tariqa al'Alawiyat ad-Darqawiat ash-Shadhiliyah. Son autorité était déjà telle que cette initiative ne rencontra pour ainsi dire pas d'opposition.

M. Lings fournit d'abondants renseignements sur la doctrine et sur la méthode spirituelle du maître de Mostaganem. Le soufisme est une voie de connaissance et le cheikh al'Alawi en fut une illustration caractéristique que l'on peut justement comparer à Sri Ramana Maharshi, le célèbre sage hindou de Tiruvannamalai. Il se rattachait à l'école d'Ibn 'Arabi dont il

professait la doctrine, notamment comme on la trouve exposée dans le Traité de l'Unité. Comme il n'est pas possible, dans un bref compte rendu, de s'étendre davantage sur cet aspect doctrinal de son enseignement, on notera seulement que le cheikh fut un gnostique et un métaphysicien de la même stature que les plus grands de ceux qui ont marqué l'histoire de l'Islam.

Le cheikh devait inévitablement subir les attaques des ennemis du soufisme qui, en diverses occasions, donnèrent libre cours à leur incompréhension et à leur hostilité. Il se donna la peine de leur répondre souvent en détail, prenant la défense de pratiques comme le rosaire ou la visite des tombeaux de saints, dont les censeurs exotériques n'avaient pas saisi le profond symbolisme.

Il est important de relever que le cheikh, loin d'être un « moderniste » comme certains ont pu le penser, réagit vigoureusement contre l'influence de prétendus réformateurs. Il ne ménagea pas non plus le kémalisme turc et s'opposa fortement à tous les courants antispirituels du temps comme aux usages de l'Occident moderne. Il prit position contre le port des vêtements européens dont il discernait le caractère profane mal adapté à la vie spirituelle, alors que le turban, le burnous et la djellabah sont des modèles de sobriété et de dignité.

Plusieurs chapitres du livre se rapportent aux différents aspects de la doctrine du cheikh, au symbolisme des rites islamiques ou à celui des lettres de l'alphabet arabe. Ils sont composés en grande partie de citations des œuvres du maître que M. Lings a traduites en anglais. On en prend connaissance avec le plus grand profit, car on se trouve en présence d'un enseignement montrant que le soufisme a pu, malgré toutes les attaques dirigées contre lui, demeurer parfaitement vivace et garder son trésor traditionnel pur des tentations de notre temps.

Tout en soulignant la valeur exceptionnelle de ce livre, on se permettra néanmoins de formuler à son propos une ou deux remarques critiques. Tout d'abord, on aurait pu souhaiter des précisions sur les mots « mystique » et « mysticisme ». D'autre part, le chapitre sur la « réalité du soufisme » offre un exposé qu'on aurait souhaité plus complet et plus méthodique. Mais de telles réserves n'enlèvent aucunement au beau livre de M. Lings son intérêt profond et sa valeur qui en font l'une des meilleures publications existant désormais sur le soufisme contemporain.

Roger Du Pasquier.

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie SAINT-MICHEL, 5, Rue de la Harpe - Paris (5e) — 3-1962